د. رمسيس عوض

ملحدون محدثون و معاصرون



سينا للنشر

الانتشار العربي
Arab Diffusion Company

ملحدون
محدثون ومعاصرون

ملحدون
محدثون ومعاصرون

د. رمسيس عوض

ملحدون محدثون ومعاصرون

تأليف

د. رمسيس عوض

CONTEMPARORY ATHEISTS

BY

RAMSIS AWAD

مؤسسة الانتشار العربي
Arab Diffussion Company

سينا للنشر

LONDON - BEIRUT - CAIRO
Email: healthylivin @ t-net. com.lb
P.o. box: 113/752 - Beirut

ISBN: 1 841170 10 0

الطبعة الأولى ١٩٩٨

المحتويات

٣ ـ معلومات وإحصائيات

٤ ـ ملحق

المقدمة

الإلحاد ظاهرة إنسانية شأنه في ذلك شأن الإيمان. ومن ثم يجب دراسته بموضوعية وحيدة بعيداً عن الإنفعال والتشنج. إذا كنا نريد أن نفهم العالم الذي نعيش فيه فإغماض العين عن هذه الظاهرة لا يعني عدم وجودها. وقد سعيت في كتاب سابق بعنوان «الإلحاد في الغرب» أن أتتبع هذه الظاهرة منذ عصر الإغريق حتى القرن التاسع عشر. ويعتبر كتابي الراهن «ملحدون محدثون ومعاصرون» استكمالاً لكتابي الأول. والكتاب الثاني يواصل معالجة الإلحاد منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى يومنا الراهن.

والذي دفعني إلى تأليف هذين الكتابين هو اقتناعي الراسخ بأن الإيمان الحق يقتضي منا الإقتناع عن إهدار دم كل من يخالفنا في الرأي وأن نتعلم كيف نتعايش مع الأفكار المرفوضة والمقيتة دون أن يفقدنا ذلك الوثوق بأنفسنا. وهو وثوق ينبغي أن ينهض على أساس العلم بما يدور حولنا وليس على أساس الجهل به.

لقد جرّبت الإنسانية فيما مضى قتل وإحراق المهرطقين والخارجين على الأعراف الدينية ثم اكتشفت عدم جدوى العنف والإضطهاد وممارسة القمع. وإذا كانت الإنسانية استفادت شيئاً من دروس الماضي فهو أن أسلوب الإقناع والجدال بالحسنى هو أفضل وسيلة للتفاهم المتحضر بين البشر. هذا هو على أقل تقدير أسلوب الغرب في مواجهة مشكلاته. وإذا كنا في عالمنا العربي نعاني من الإرهاب الفكري والديني وندفع ثمنه غالياً فهذا يرجع إلى أننا لم نتعلم بعد أدب الحوار ونفضل عليه البلطجة الفكرية والفيزيقية.

إن الإلحاد ليس الكلمة الأخيرة ويمكن للمؤمن الذكي أن يستوعب مجادلاته ويتمثلها قبل أن يتصدى لدحضه أو تفنيده.

د. رمسيس عوض

القاهرة أبريل ١٩٩٨

- ١٠ -

ملحدون محدثون

١ ـ شوبنهور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠)

الفيلسوف الألماني المتشائم آرثر شوبنهور غني عن التعريف، كما أن كراهيته للنساء غنية عن البيان. إهتم شوبنهور بالفنون مثلما اهتم بعلم الأخلاق. لم يعرف التعصب القومي الذميم فقد كان نموذجاً للسماحة والتحرر ويؤثرهما على الثقافة الألمانية.

ولد شوبنهور في مدينة دانزج في ٢٢ فبراير/ شباط ١٧٨٨ من أب تاجر يجمع الثراء وسعة الإطلاع وحب الإستقلال والإعجاب الشديد بالأديب والفيلسوف الفرنسي فولتير. عشق والد شوبنهور الأسفار وكثرة الترحال وتزوج من امرأة ثرية اتضح له أن مشاربها تختلف عن مشاربه. وفي عام ١٧٩٣ غادر دانزج عندما فقدت إستقلالها وأرغمت على الإنضمام إلى بولندا واستقر به المطاف في مدينة هامبورغ. وأضر هذا الإنتقال بمصالحه المادية ضرراً كبيراً. ولكنه آثر الخسارة مع الحرية على الكسب مع العبودية. لم يكن الأب مقتنعاً بالتعلم المدرسي ومن ثم أراد لإبنه أن ينخرط في سلك التجار ورجال الأعمال. وفي عام ١٨٠٣ اصطحبه أبواه في رحلة طويلة إلى إنجلترا حيث تركاه في مدرسة داخلية لمدة ثلاثة شهور في ويمبلدون. ويبدو أن هذه المدرسة نفرته من المبالغة في ممارسة الطقوس الدينية فقد كان ناظرها وهو قسيس يرغم طلبته على الإشتراك فيها لفترات طويلة. فلا غرو إذا رأيناه ينتقد بمرارة النفاق الديني الذي يشيع آنذاك في المجتمع الإنجليزي.

لم يكد شوبنهور يصل إلى السادسة عشرة حتى اتضح لأمه أنه ينزع إلى التشاؤم والنظر إلى الجانب القاتم من الحياة فعندما عاد إلى بلاده من إنجلترا عن طريق فرنسا والنمسا آلم الغلام أن يرى قطاعات كبيرة من الناس تعيش في شظف وفقر مدقع. وزاد من إحساسه بقتامة الحياة أن الموت اختطف والده الحبيب فجأة عام ١٨٠٥. ويرجح أن والده انتحر فضلاً عن أن جدته لأبيه توفيت بعد أن أصابت اللوثة عقلها.

كان شوبنهور يمقت الإشتغال بالتجارة ولكن نزولاً عن رغبة والده الذي أحبه أكره الشاب نفسه على الإلتحاق بمكتب تجاري لمدة عامين ولكنه سرعان ما ضاق ذرعاً بالعمل فيه فاستقال عام ١٨٠٧ منه ليتوفر على دراسة اللغتين اليونانية واللاتينية. درس شوبنهور العلوم الكلاسيكية في مدرسة جوثا ولكنه طرد من هذه المدرسة بسبب عراكه مع أحد المدرسين. وانتقل إلى مدرسة أخرى في مدينة فايمر حيث عاشت والدته الروائية وافتتحت صالوناً أدبياً يؤمه كبار رجال الأدب في ذلك العصر أمثال جوته وشيلجل. وكانت أمه متحررة من قيود الزوجية الأمر الذي لم يرق في عيني إبنها. ولم يكن من الممكن أن يعيش شوبنهور مع أمه تحت سقف واحد. ولهذا آثر أن يبتعد عن أمه ويشارك معلم الفيلولوجيا الكلاسيكية فرانز باسوف السكن. واستطاع شوبنهور بفضل توجيه هذا المعلم أن يحرز تقدماً علمياً مذهلاً وسريعاً. ولا شك أن سوء علاقته بأمه جعله يكره كل النساء. ويحكى أنه في إحدى زياراته لوالدته تشاجر معها فدفعته على درج السلم فسقط بضع درجات فقال لها في حدة وغضب إن الأجيال المقبلة سوف لا تعرف عنها شيئاً غير أنها أم شوبنهور. وكان من حسن حظه أنه حصل على نصيبه من ميراث والده عند بلوغه سن الرشد عام ١٨٠٩ مما ساعده على الإستقلال عن والدته فغادر فايمر ودخل جامعة جوتخن حيث أمضى عامين بهدف دراسة الطب. وفي الفترات الأولى من إلتحاقه بهذه الجامعة توفر على دراسة علوم الفيزياء والكيمياء ووظائف الأعضاء. ولكن ذهنه انصرف بالتدريج إلى دراسة الفلسفة ووجهه أحد الأساتذة إلى دراسة أفلاطون وعمانوئيل كانط اللذين تركا أعمق الأثر في تفكيره في بداية حياته الفلسفية. وفي خريف ١٨١١ قرر شوبنهور الإلتحاق بجامعة برلين كي يستمع إلى محاضرات الفيلسوف المعروف فيخت. ولكن محاضرات فيخت لم ترق في نظره رغم تأثره بجانب منها، كذلك لم ترق له فلسفة شيليماكر. وعاب على فيخت استخدامه للغة طنانة ورنانة وأنه معوج الفكر، كما عاب على شيليماكر قوله إنه ينبغي إقامة الفلسفة على أساس الإيمان بالدين. إذ رأى تحرير الفلسفة من قيود الدين. وفي أيام تلمذته بالجامعة في برلين أظهر شوبنهور احتقاراً لأساتذة الفلسفة فيما يدفعه إلى هذا رغبته المتأججة في الإستقلال الفكري منذ باكورة حياته. وكان رأي أساتذته فيه لا يقل سوءاً عن رأيه فيهم فقد وصفوه بالصلف والغرور الذي لا يطاق. وفي عام ١٨١٣ توقف شوبنهور فجأة عن مواصلة دراسته بجامعة برلين. ولم ترق له تلك النعرة القومية التي سادت بروسيا آنذاك فقد كان يتشكك في دوافعها ويحمل المقت الشديد لكل أشكال الحكم العسكري. ومما زاد من استهجانه للنعرة القومية البروسية أنه لم يكنّ الإحترام لحضارة بروسيا ويعتبرها أدنى مرتبة من الحضارة الفرنسية. وراودته فكرة الدفاع عن بروسيا ضد القوات الفرنسية. ولكنه سرعان ما استسخف هذه الفكرة ونبذها والتجأ إلى مقاطعة رودوستادت

الهادئة في جنوب فايمر حيث توفر على إعداد رسالة الدكتوراه التي تنم عن تأثره الواضح بأفكار الفيلسوف كانط. وبدلاً من تقديم رسالته إلى جامعة برلين كما كان مقرراً تقدم بها إلى جامعة أخرى هي جامعة جينا. ثم قام بطبع الرسالة على نفقته الخاصة ولكن الكتاب لم يصب أي نجاح باستثناء تقريظ جوته له. وذهب جوته إلى أن شوبنهور تأثر ببعض ما كتبه في حياته الباكرة. وتعددت اللقاءات بين جوته وشوبنهور لتبادل الآراء. وكان جوته غير مقتنع بنظريات نيوتن في الضوء الأمر الذي حفز شوبنهور إلى تأليف كتاب في هذا الموضوع. وأرسل كتابه إلى جوته في خريف ١٨١٥. وتجادل الإثنان ودخلا في ملاحاة شديدة اتضح منها عمق الهوة التي تفصل بينهما بشأن الضوء. وأدى هذا الخلاف في الرأي إلى اضمحلال المراسلات المتبادلة بينهما.

وفي عام ١٨١٤ ذهب شوبنهور إلى مدينة درسدن ليعيش فيها بعد أن قطع كل الوشائج التي تربطه بأمه. وفي درسدن ألّف أهم أعماله الفلسفية على الإطلاق بعنوان «العالم كإرادة وفكرة» الذي يدل على مدى اهتمامه بفلسفة هوبز وفلسفة التجريبيين الإنجليز. فضلاً عن إطلاعه على أبرز علماء القرن الثامن عشر في علمي النفس ووظائف الأعضاء مثل هلفتيوس. ناهيك عن باهتمامه الشديد بالتصوف الهندي الذي ترجمه المستشرق ف. ماير إلى الألمانية. وفي درسدن ظهر اهتمامه الجلي بالفنون فقد حرص على حضور الحفلات الموسيقية والمسرحية وارتياد متاحف الرسم مبدياً إعجابه الشديد بلوحة «عذراء سان سيستو» للرسام رافايلو.

اتسمت شخصية شوبنهور بالقلق والشعور بعدم الأمان والإطمئنان منذ حداثته. ولهذا كان يحكم إغلاق باب داره ونوافذها، وكان ينام بعد أن يستوثق من حشو مسدسه الذي يضعه تحت وسادته. ورغم دفاعه عن حياة النسك والزهد وكراهيته للنساء فإن هذا لم يمنعه من إقامة علاقة جنسية ببعضهن من آن لآخر. ورغم أنه امتنع عن الزواج فإن فكر فيه ذات مرة ولكنه ما لبث أن تراجع عنه. وبعد وفاته ترك مجموعة من الأوراق التي سجل فيها بعض جوانب من حياته الجنسية كتبها باللغة الإنجليزية التي كان يتقنها. غير أن الوصي على تراثه الفكري آثر أن يحرقها زاعماً أن شوبنهور أوصى شفاهة بذلك وهو على فراش الموت. وبالرغم من أن بحثه «العالم كإرادة وفكرة» دليل ناصع على نبوغه وعبقريته فقد تجاهله القراء عند صدوره بين دفتي كتاب. وظلت نسخه مكدسة في المخازن فاضطر الناشر بعد مضي ستة عشر عاماً أن يبيعه كورق تالف. ومع هذا فقد استطاع شوبنهور بفضله أن يحصل على وظيفة محاضر بجامعة برلين. ولكن حظه المنحوس جعله يحاضر في المواعيد نفسها التي يحاضر فيها الفيلسوف هيجل. فانصرف الطلبة عن محاضراته وفشل في حياته الأكاديمية فشلاً ذريعاً. ولهذا قرر أن يطلّق هذه الحياة إلى الأبد وأن يتقوقع عاكفاً على القراءة والإطلاع وتأليف الكتب والمقالات.

ويفسر لنا هذا مرارته من الحياة الأكاديمية بوجه عام وفلسفة هيجل بوجه خاص التي اعتبرها مفسدة لعقول جيل كامل. غير أن هذا لم يهدده في معاشه بسبب التجارة المنتعشة التي ورثها عن والده. وتعرضت هذه التجارة ذات يوم لأزمة مالية طاحنة تهدده بالإفلاس. ولكن استعداده الفطري للتجارة ساعده على تجاوز المحنة ومكنه من استعادة ما خسره من مال الأمر الذي يؤكد أنه كان سيصيب نجاحاً ملحوظاً كرجل أعمال لو أنه احترف التجارة كما شاء له والده.

كان شوبنهور يمقت الضوضاء مقتاً لا مزيد عليه ويعتبرها معياراً للتخلف العقلي. وبسبب رغبته الجارفة في أن ينعم بالهدوء أقدم على فعلة نكراء لعله عض بنان الندم عليها. كان يعيش في حجرته في عزلة هادئة ولكن جارته الخياطة عكّرت عليه صفو حياته فقد كانت لا تكف عن الثرثرة والقيل والقال بصوت عال لم يستطع شوبنهور تحمله فدفعها على الدرج الأمر الذي أصابها بعجز عن العمل. ورفعت عليه الخياطة قضية تعويض فحكمت عليه المحكمة بالمساهمة في تكاليف حياتها. ولم ينقذه من هذا العبء غير وفاة الخياطة العجوز فتنفس الصعداء. وقد خطرت له فكرتان لم يقيض له تنفيذ أي منهما. كان يتطلع إلى ترجمة مبحث للفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم إلى الألمانية وهو بعنوان «حوارات حول الدين الطبيعي». أما الفكرة الأخرى التي لم ينفذها فهي رغبته في أن يترجم من الألمانية إلى الأنجليزية بحث كانط «نقد العقل الخالص». ومن المؤسف أنه لم يضع هذه الفكرة موضع التنفيذ لأنه كان يفوق معاصريه في فهم فلسفة كانط واستيعابها.

في عام ١٨٣١ انتشر وباء الكوليرا في برلين فسارع شوبنهور بمغادرتها للنجاة بجلده متوجهاً إلى فرانكفورت التي اختارها مستقراً له بسبب طقسها الحسن ومستوى أطبائها الطيب وجودة ما تقدمه من مسرحيات وأوبرات. وظل يعيش فيها لمدة سبعة وعشرين عاماً حتى وافته المنية. وساعدته الحياة الهادئة في فرانكفورت على التأليف وتطوير بحثه الهام والشهير «العالم كإرادة وفكرة». وفي عام ١٨٣٦ نشر كتابه «عن الإرادة في الطبيعة». وبعد انقضاء ثلاثة أعوام قامت جمعية علمية بالنرويج بمنحه جائزة عن مقال عالج فيه حرية الإرادة. وفي عام ١٨٤١ نشر مجلداً بعنوان «المشكلتان الجوهريتان في علم الأخلاق». وساءه إحجام الأكاديمية الدانيماركية الملكية عن منحه جائزة على بحثه «أساس الأخلاق». وفي عام ١٨٤٤ أعاد نشر أعماله الرئيسية بعد أن نقحها وأضاف إليها كثيراً من الفصول والملاحق المتعلقة بشرح فلسفة كانط. وفي عام ١٨٤٧ نشر نسخة مزيدة ومنقحة للرسالة التي حصل بها على درجة الدكتوراه. ومع هذا فقد فشل في أن يلفت الأنظار إليه. ويعتبر بحثه المنشور عام ١٨٥١ بعنوان «باربيرجا» الذي يتناول رأيه في الدين والأدب وعلم النفس والفلسفات التي تدرس

بالجامعات الألمانية أول كتاب يجد صدى بين القراء. حتى هذا الكتاب الناجح كان من الصعب عليه نشره فقد رفضه ثلاثة ناشرين. ولولا وساطة أحد مريديه لدى ناشر في برلين لما رأى هذا الكتاب طريقه إلى النور. وبعد مضي عامين نشر كاتب إنجليزي يدعى جون أوكسنفورد مقالاً بعنوان «تحطيم الأصنام في الفلسفة الألمانية» في مجلة وستمنستر . يقول هذا الكاتب إن شوبنهور حليف لفلاسفة إنجلترا التجريبيين أمثال جون ستيوارت ميل. ثم أعادت صحيفة ألمانية نشر هذا المقال بعد ترجمته إلى الألمانية. وقد كان لهذه الترجمة صدى واسع بين القراء ولفت أنظار الناس إلى شوبنهور بصورة واضحة وخاصة بعد أن أخذت شهرة هيجل في الأفول. وبعدئذٍ بدأت الدوريات الأكاديمية المنشورة باللغتين الفرنسية والإيطالية تعنى به. وفي الدانيمارك لفت شوبنهور أنظار الفيلسوف كيركجارد إليه، وعبر كيركجارد عن شيء من التعاطف معه بسبب نيله من فلسفة هيجل وهجومه عليها. ورغم هذا التعاطف كان كيركجارد يختلف مع فلسفة شوبنهور في كثير من المناحي. وفي عام ١٨٥٦ خصصت جامعة ليبزيج جائزة لأحسن شرح ونقد لأفكاره. ولا شك أنه من مفارقات الحياة أن تقوم جامعات جينا وبون وبرسلو بألمانيا بتدريس فلسفة شوبنهور رغم هجومه العنيف على مناهج الفلسفة في الجامعات الألمانية. وعند وفاته في ٢١ سبتمبر/ أيلول ١٨٦٠ أصبح هذا الفيلسوف المجهول ناراً على علم يكاد الناس في كل من أنجلترا وروسيا والولايات المتحدة أن يقدسوا أفكاره.

عاش شوبنهور جل حياته مغموراً خامل الذكر يعوضه عن ذلك تمتعه بمستوى معيشي مرتفع وبأطاييب الحياة من مأكل وخمر والسفر إلى إيطاليا التي صادفت في نفسه هوى. وإلى جانب معرفته الوثيقة بالأدبين الفرنسي والإنجليزي كان واسع الإطلاع في الأدبين الإسباني والإيطالي. ورغم إيمانه الراسخ بالحرية الفردية فإنه كان لا يثق في جدوى الديموقراطية. وظل يهتم بملبسه وحسن هندامه وأناقته حتى نهاية عمره. أما مسكنه فكان غاية في البساطة لا يزدان بشيء غير تمثال لبوذا وتمثال نصفي لكانط كان يضعهما على مكتبه. لقد ارتبط إسمه بإنكار أهمية الدور الذي يلعبه العقل في حياة الإنسان. كما عرف عنه عداؤه للتقدم العلمي والسياسي والإجتماعي. وساعد على غربته عن الحضارة والقيم الأوروبية إنصرافه إلى معين الشرق ودياناته يستمد منها أفكاره العقائدية والميتافيزقية.

والجدير بالذكر أن شوبنهور وقع أثناء إقامته في هامبورغ تحت تأثير مجموعة من الرومانسيين على رأسهم نوفالس وهوفمان، أخذ عنهم الإعجاب الشديد بالإغريق وإزدراء المسيحية. وأيضاً تأثر شوبنهور بالرومانسي فردريك شليجل الذي ثبت فيه إعجابه العميق بالفلسفة الهندية. فلا غرو إذا رأيناه يؤمن بالسحر والروحانيات. ويدور بحثه «العالم كفكرة

وإرادة» حول فكرة أساسية فحواها أن العالم إرادة تقتضي من الإنسان بذل الجهد والكفاح اللذين يحملان في طياتهما البؤس والشقاء. والغريزة تدفع الإنسان إلى الإنجاب الذي ينطوي على أسباب البؤس والشقاء. وفي رأيه أن هذا هو السبب في إقتران العملية الجنسية بالعار والشنار. ويذهب شوبنهور إلى أنه ليس هناك جدوى من الإنتحار. ورغم إيمانه بأن فكرة تناسخ الأرواح ليست حقيقية بمعناها الحرفي فإنها تنقل إلينا الحقيقة في شكل أسطورة. ولم يجد شوبنهور مخرجاً من شقاء الإرادة الإنسانية غير الإيمان بالبوذية وضرورة تحطيم هذه الإرادة وإفنائها. فشقاء الإنسان يزداد بازدياد حدة إرادته ويقل إذا خفت حدة إرادته. وهنا تبرز قيمة المعرفة المتمثلة في إدراكنا بأنه ليس هناك أية فروق حقيقية بين البشر كأفراد. فالرؤية الحقيقية للعالم تقتضي منا رؤيته ككل. والإنسان الفاضل هو القادر على هتك ستر (المايا) أو النفاذ في حجب الوهم. وهو يرى أن كل الأشياء ليست في حقيقتها إلا شيئاً أو جوهراً واحداً وأن الحب هو الذي يمكن الإنسان من إدراك هذه الحقيقة. وعندما تنقشع غشاوة المايا أو الوهم يتعين على الإنسان أن يفنى ذاته ويحمل على كاهله عذابات العالم بأسره. وحين يفنى الإنسان الفاضل في كلٍ، تخرس فيه إرادته كفرد. هذه هي فلسفة التصوف والزهد التي دعا إليها شوبنهور مفضلاً إياها على المسيحية. والرجل الفاضل في نظره يصل إلى حالة الزهد من طريق التمسك بأهداب الطهر والعفاف ومداومة الصيام وتعذيب الذات وانتهاج طريق الفقر طواعية واختياراً. وهو يفعل كل هذه الأشياء سعياً وراء تحطيم إرادته كفرد وليس بهدف تحقيق التوازن والإنسجام بينه وبين الله كما هو الحال مع المتصوفين الغربيين. ومن الخطل أن نظن أن شوبنهور كان يضع تعاليمه موضع التنفيذ، فمن المعروف عنه أنه كان يستمتع بالطعام الهنيء والشراب الطيب ويلبي شهوات الجنس من آن لآخر. وقد بلغ حبه للحيوانات مبلغاً جعله يقتني كلباً أطلق عليه إسم «أغا» ومعناه «روح العالم» بلغة البراهمة.

يقول شوبنهور في بحثه عن العالم كإرادة: إننا نخطىء إذا ظننا أن العقل هو المحرك للإنسان. فوراء العقل إرادة شعورية ولا شعورية كاسحة تجرف العقل في طريقها. هذه الإرادة الكاسحة تسخر العقل وغيره من أدوات لخدمتها وهي جوهر الإنسان بل قد تكون جوهر الجماد ولعلها «الشيء في حد ذاته» يسعى الفلاسفة إلى إماطة اللثام عنه. يتضح لنا تشاؤم شوبنهور من تصويره للحياة بأنها صراع لا يهدأ وقتال متواصل. ونحن نرى على الصعيد البيولوجي بعض الكائنات تنقسم على ذاتها إلى رأس وذنب يحتدم بينهما الصراع الشرس فيحاول الرأس أن يلتهم الذنب ويحاول الذنب أن يقضي على الرأس.

ويرفض شوبنهور تلك الفكرة المسيحية التي تقول إن خلود حياتنا يكمن في معرفتنا بالله. ويرى شوبنهور أن مثل هذه المعرفة ليست إلا وهماً وأننا إذا اخترقناه فلن نجد أنفسنا في مواجهة

الله بل في مواجهة الشيطان أي في مواجهة الإرادة الشريرة القادرة على كل شيء وهي تنسج خيوطها العنكبوتية حول البشر تخنقهم وتعذبهم وتلحق الألم والأذى بهم.

وفي ختام الحديث عن شوبنهور يجدر بنا أن نبين أنه كان يحتقر رجال اللاهوت ويصف الدين بأنه ميتافيزقا الشعوب. وكان طبيعياً أن يرفض شوبنهور المسيحية لأن أسلوبه في تربيته وتنشئته لم يزرع فيه احترام الدين أو الكنيسة. ومع ذلك فقد امتدح إيمان المسيحية بفكرة الخطيئة الأولى ودعوتها إلى الصيام لكبح جماح الشهوات. كما أنه امتدح المسيحية لعزوفها الكامل عن عرض الدنيا وراقت له حياة القديسين لنكرانهم الإرادة الفردية. ولكن المسيحية في نظره تتضاءل إذا قورنت بالبوذية لجملة أسباب منها أن البوذيين لا يعتمدون في تفكيرهم على إعمال العقل أو المنطق ولكن يعتمدون على إعمال البصيرة. فضلاً عن أن البوذية تفوق المسيحية في إنكار الإرادة والأنا فهي ترى أن الأنا مجرد وهم خادع وأن الفرد شبح زائل، في حين أن الحقيقة تتمثل في الواحد اللانهائي. وميزة البصيرة على العقل أن البصيرة تجمع وتوحد في حين أن العقل يجزىء ويفرق. ولهذا اعتقد شوبنهور أن أسمى درجات الكينونة تتمثل في حالة النيرفانا الهندي وهي تلاشي الأنا في الواحد السرمدي. يبقى أن نعرف أن شوبنهور يستخدم الإرادة بحيث تعني فيض الحياة الدافق أو تلك القوة الهائلة التي تجعل الإنسان ينبض بالحياة.

٢ ـ نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)

ولد فردريك نيتشه في روكن من أعمال بروسيا في ١٥ أكتوبر ١٨٤٤. وهو نفس تاريخ ميلاد فردريك وليم الرابع ملك بروسيا. وكان لهذه المصادفة أحسن وقع في نفس نيتشه في طفولته إذ أسعده أن يرى مظاهر الفرح تعم جميع الناس في يوم ميلاده. مات أبوه وهو لايزال طفلاً فعكفت على تربيته بعض النسوة المتدينات اللاتي كن يعاملنه في تدليل ورقة. وبالنظر إلى استقامته وحرصه على تجنب أقران السوء أطلق عليه زملاؤه في الدراسة إسم «القسيس الصغير». وكان يطيب له في طفولته المتدينة أن يقرأ الإنجيل بحماس متقد. ولكنه فقد إيمانه بالدين وبالله في الثامنة عشرة من عمره فزالت عنه بهجة الحياة لأن الدين كان حجر الزاوية في باكورة حياته. وفي عام ١٨٦٥ طالع نيتشه كتاب شوبنهور «العالم كإرادة وفكرة» فوجد فيه كما قال «مرآة طالعت فيها العالم والحياة بل وطبيعة نفسي مرسومة في جلال مخيف». ويستطرد نيتشه قائلاً في هذا الشأن: «إنه ليبدو لي أن شوبنهور كان يخاطبني أنا. لقد أحسست فيه شعوره المتحمس وخيل إلي أني أشهده ماثلاً أمامي في كل سطر كأنما يناديني نداء صارخاً أن أنهض لإنكاره وتفنيده» ولا شك أن نيتشه تأثر بتشاؤم شوبنهور وبنظرته القاتمة للحياة. ومن ثم فقد كان محقاً عندما اعتبر نفسه خليفة شوبنهور وخاصة لأنه ورث عنه فكرة الإرادة. وفي الثالثة والعشرين من عمره انخرط نيتشه في الخدمة العسكرية التي مجدها وأعلى من شأنها رغم قصر الفترة التي التحق فيها بالجيش. فقد سقط ذات يوم من فوق ظهر الجواد وتدهورت حالته الصحية فاضطر الجيش إلى تسريحه. وبهرته حياة الجندية وما انطوت عليه من تشدد وانصياع للأوامر وتحمل المشاق والصبر على العناء.

عاش نيتشه حياة بسيطة فقد كان والده راعياً لكنيسة بروتستانتية واتصفت نشأته كما أشرنا بالتقوى والورع. وعندما التحق بالجامعة ظهر تفوقه كدارس للكلاسيكيات والفيلولوجيا

(أو علم اللغة) وبلغ تفوقه فيها حداً جعل جامعة بال السويسرية تعرض عليه وظيفة للتدريس فيها عام ١٨٦٩ فقبلها دون تردد. ولكن صحته المعتلة على الدوام جعلته يهجر عمله في عام ١٨٧٩ ليعيش في سويسرا وايطاليا. وفي عام ١٨٨٨ أصابته لوثة من جنون لازمته حتى وفاته. وكان إعجابه بالموسيقار الألماني المعروف فاجنر إعجاباً يقوم على العاطفة المتأججة غير أن صداقتهما لم تعمر كثيراً إذ سرعان ما دب الشجار بينهما. واحتدم الخلاف بينهما في الظاهر حول أوبرا فاجنر المعروفة بإسم بيرسيفال التي عاب عليها نيتشه بأنها مسيحية أكثر من اللازم. وبلغت شدة خلافه مع فاجنر حداً جعله ينتقده بشدة ويتهمه بأنه يهذي. غير أن صداقته بالموسيقار فاجنر أوحت إليه بتأليف أول كتاب له في الفن وهو يخلد إلى الهدوء والسكينة على قمة جبل الألب. ولم يعكر عليه صفو حياته غير نشوب الحرب بين بلاده ألمانيا وفرنسا عام ١٨٧٠. ودعاه نداء الوطن فسارع بتلبية النداء. ورغم أن ضعف بصره واعتلال صحته حالا بينه وبين الإشتراك في القتال فإنهما لم يحولا دون اشتغاله بالتمريض في الجيش. وعندما هجر نيتشه عزلته من أجل الذود عن حمى الأوطان ووصل إلى مدينة فرانكفورت اهتزت مشاعره عندما رأى فرقة من الفرسان تسير في شوارع المدينة في رهبة وعظمة وجلال فلمعت في رأسه على الفور فكرة السوبرمان التي أصبحت أهم وأبرز فكرة في فلسفته الساعية إلى البأس والقوة والمجد والسؤدد. يقول نيتشه «أحسست للمرة الأولى أن أسمى وأقوى إرادة للحياة لا تعبر عن نفسها في التنازع التعس من أجل البقاء بل في إرادة القتال... إرادة القوة... إرادة السيطرة». ولكن تمجيده للحرب يرجع إلى أنه لم يجرب فظائعها على نحو مباشر في ميدان القتال ولكن إلى عمله كممرض. بل إنه كان لا يتحمل منظر الجنود العائدين من الميدان وهم ينزفون الدماء الغزيرة. وزاد منظر الجراح الدامية من إعتلال صحته فلم يقو على مواصلة عمله كممرض.

وفي عام ١٧٨٢ نشر نيتشه تحت تأثير موسيقي فاجنر أول كتبه بعنوان «مولد المأساة من روح الموسيقى» وصاغه في أسلوب شعري يخلب الألباب. والرأي عنده أن روح ديونيسيوس إله الخمر والغناء والرقص والموسيقى اتحدت بروح أبولو إله السلام والجمال والسكينة الفلسفية والرسم والنحت والشعر الغنائي. فكان ديونيسيوس يوحي بالموسيقى في المسرح كما كان أبولو يوحي بالحوار فيه. وهكذا نزع الأغريق إلى التشاؤم وتأليف المآسي ولكنهم تغلبوا على تشاؤمهم بسموّ ما انتجوه من فن فجاء تشاؤمهم في فنهم معيناً للأحياء على احتمال النازلات والمكاره. فالإغريق ليسوا متشائمين في نظره ولكنهم يتمسكون بما يمكن تسميته بالتفاؤل الحزين. ويعيب نيتشه سيطرة كل من أرسطو وأفلاطون على الفكر الإغريقي ويقدم عاطر التحية إلى الشعب الإغريقي لأنه أنتج الشعر والأسطورة قبل أن يصيبه التدهور فينتج الفلسفة والمنطق ويتجه إلى العلم. رحب نيتشه بتمجيد شوبنهور للغريزة كما رحب بالموسيقار فاجنر لأنه يجدد الأساطير

ويوحد بين المأساة والموسيقى على نحو ما فعل ديونيسيوس. وناشد نيتشه الشعب الألماني الوثوق بأصالة غرائزه وما سوف يتمخض عنها من بطولة ومجد عسكري. ولكن أمل نيتشه في فاجنر وموسيقاه سرعان ما خاب بعد أن دب النزاع بينهما على نحو ما أسلفنا.

كان نيتشه في عزلة تامة وموحشة عندما ألف كتابه الشعري الشهير «هكذا تكلم زرادشت» (١٨٨٣) وهو على قمة جبال الألب لا يرى إنساناً أو جناً. وفجأة طاف بفكره زرادشت أشهر حكماء الفرس فوجد فيه معلماً جديداً وتجسيداً لفكرة السوبرمان أو الإنسان الذي يفوق كل البشر أي وجد فيه إلهاً جديداً. ومن المؤسف أن ناشر «هكذا تكلم زرادشت» رفض أن ينشر الجزء الأخير من الكتاب لعدم اقتناعه بجدواه الأمر الذي اضطر المؤلف إلى طبعه على نفقته الخاصة فلم يبع منه غير أربعين نسخة وأهدى منه سبع نسخ فلم تصله كلمة تقريظ واحدة.

لم يكن شوبنهور في إلحاده واضحاً وضوح نيتشه في إلحاده فنيتشه هو صاحب المقولة الشائعة: «إن الله مات». وهي مقولة شديدة الغموض يفسرها البعض على أن الناس لم يعودوا يؤمنون بالله ويفسرها البعض الآخر بأن الله ليس له وجود. وقبل أن نتناول إلحاد نيتشه بالتفصيل يجدر بنا أن نذكر أنه قال لأخته عندما داهمه المرض وأحس بدنو أجله: «أعطيني وعداً إذا مت ألا يقف حول جثتي إلا الأصدقاء. فلا يسمح بذلك للجمهور المحب للإستطلاع ولا تسمحي لقسيس أو غيره أن ينطق الأباطيل بجانب قبري في وقت لا أستطيع أن أدافع فيه عن نفسي. إنني أريد أن أهبط إلى قبري وثنياً شريفاً».

لم يجد نيتشه أية غضاضة في أن يشقى السواد الأعظم من الشعب من أجل تأكيد أقليته الأرستقراطية لذواتهم. ويفسر لنا هذا السبب في تمجيده لشخصية نابليون وأمجاده الحربية. فقد اعتبره تجسيداً لفكرته عن الإنسان السوبرمان الذي لا يكلّ من تحقيق طموحاته والسعي إلى إكتساب أسباب السلطة والقوة. واعتمد نيتشه في الكتابة على استخدام أسلوب المفارقة وتحطيم الأفكار التقليدية والمتعارف عليها بصورة تصدم مشاعر القراء. فنحن نراه في كتابه «فيما وراء الخير والشر» يدافع عن الشر ويهاجم الخير. ومن ثم هاجم الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت ميل الذي ذهب إلى أن واجب الإنسان يقتضي منه العمل على إنتصار الخير واندحار الشر. ناصب نيتشه العداء للديموقراطية والأفكار الداعية إلى المساواة بين البشر، ورأى في ذلك نوعاً من الغوغائية الذميمة، فهو يرى تفوق القلة على الكثرة وعدم قدرة هذه القلة على التوائم مع الغالبية من الناس العاديين. ويعتبر نيتشة الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو والإشتراكيين مسؤولين عن إشاعة الأفكار الديموقراطية الفاسدة وهي أفكار يرى نيتشه أن يجب تحديها والتصدي لها. والأقلية المتفوقة في نظر نيتشه تتحلى بفضيلة ترويض النفس وحملها

على تحمل المكاره والآلام وانتهاج أسلوب أسبرطى في الحياة. فتحمل الألم والعذاب هو الإختيار الحقيقي لقوة الإرادة. فلا غرو إذا رأينا نيتشه يرحب بآلام الحياة ويريد المزيد منها كامتحان لبطولة الأقلية ويتمنى لو إندلعت الحروب واستعر القتال في أنحاء العالم.

ونخطىء إذا ظننا أن نيتشه كان يؤمن بالدولة. بالعكس فقد تركز إيمانه على الفرد البطل الصنديد والسوبرمان الذي لا يشق له غبار. إن نيتشه الذي لم يأبه لعذاب أمه كان ينفطر قلبه بسبب عذاب فرد سامق وعظيم. وكذلك لم يكن نيتشه يحفل بالمشاعر القومية الملتهبة أو يحمل الإعجاب المفرط بوطنه ألمانيا بل حداه الأمل في وجود أرستقراطية دولية تحكم العالم بأسره من أقصاه إلى أدناه. ورغم أنه لم يكن معادياً للسامية فإنه ارتأى أن ألمانيا يسكنها ما يكفيها من اليهود. ورغم كراهيته للعهد الجديد فإنه كان يحمل أسمى أيات الإعجاب بالعهد القديم.

كراهية نيتشه المشبوبة للدين المسيحي

لعل أهم ما يلفت النظر في نظرة نيتشه الأخلاقية كراهيته الشديدة للنساء وانتقاده المرير للدين المسيحي وإعلانه بملء فمه أن الله قد مات. وفي كتابه الشاعري الرائع «هكذا تكلم زرادشت» نراه يصف النساء بأنهن قطط وطيور وأبقار على أحسن تقدير. والرأي عنده أن دورهن في الحياة يقتصر على الترفيه عن الرجال الأبطال الذين يتدربون ليل نهار على الحياة العسكرية الصارمة. وليس أدل على إحتقاره للمرأة في قوله «إذا ذهبت إلى امرأة فلا تنسَ أن تأخذ معك سوطك». ولكنه أحياناً يخفف من وطأة هجومه على المرأة فهو يتلطف بها في كتابه «إرادة القوة» بقوله إن الرجل البطل يسكن إلى المرأة باعتبارها مخلوقاً أكثر منه رقة وعذوبة وإنه لما يسري عن هذا الرجل أن يقابل هذه المخلوقات التي لا تشغل رؤوسها الجميلة بغير الرقص وأدوات الزينة والكلام الفارغ وخاصة عندما يجد أن أعباء الحياة ومهماتها الجسام توتر أعصابه. والرأي عنده أن الجنس الناعم يكون ناعماً حين يخضع لإرادة الأشداء من الرجال ولكن المرأة تصبح فظيعة لا تطاق إذا حصلت على إستقلالها من الرجل. فالمرأة كما يقول في كتابه «فيما وراء الخير والشر» تظهر تفاهتها وضحالتها وميلها إلى السيطرة والتحكم والعواطف الهوجاء إذا ما تركت على سجيتها. ويذهب نيتشه في هذا الكتاب إلى أن الشرقيين على حق عندما ينظرون إلى المرأة كقطعة من المتاع الذي يملكونه.

يقول نيتشه «إن حكمة زرادشت تتلخص في مجموعة من التعاليم أولها أن يملأ الإنسان حياته بالخطر ويشيد مدنه على مقربة من بركان فيزوفيوس ويبعث بسفنه إلى البحار المجهولة

ويعيش في حرب دائمة. وصادف زرادشت وهو يهبط إلى أسفل الجبل شيخا ناسكاً أخذ يحدثه عن الله فتعجب زرادشت في نفسه كيف أن هذا الناسك لم يسمع وهو في غابته أن الله قد مات وماتت معه جميع الآلهة». وبعد أن يؤكد زرادشت أن الله قد مات يعلن مولد الإله الجديد ذلك السوبرمان الذي يتفوق على العاديين من البشر فيقول: «لقد ماتت الآلهة جميعاً ونريد الآن أن يعيش السوبرمان أو الإنسان الأعلى... إنني أبشركم بالإنسان الأعلى. يجب أن يأتي من الإنسان من يفوق الإنسان». وهكذا بشّر نيتشه بمولد الإله الجديد... «ذلك السوبرمان الذي يتضاءل أمامه معظم البشر».

ويرفض نيتشه الدين المسيحي لأنه يدعو الناس إلى قبول ما يسميه «أخلاق العبيد». ونيتشه لا يعترض على المسيحية لأسباب ميتافيزقية، فالجانب الميتافيزيقي في أي دين لا يهمه. فضلاً عن أنه باطل. ولكن الذي يهمه هو الأثر الذي يتركه أي دين في المجتمع. وهو لا يعترض على المسيحية لأنها تبشر بالخنوع والخضوع. فخضوع غالبية الناس للسوبرمان أو الرجل الأعلى شيء ضروري ومطلوب. أما الشيء المرفوض في نظره فهو الخضوع لمشيئة الله المسيحي. ويرفض نيتشه أفكار الثورة الفرنسية والإشتراكية لأنها تنادي بالمساواة بين البشر. فالناس ليسوا سواسية فمنهم من يقود ومنهم من يقاد. لقد سبق أن رأينا شوبنهور يعلي من شأن البوذية ويحقر من شأن المسيحية. أما نيتشه فيحقر من شأن المسيحية والبوذية معاً لأن هذين الدينين يدعوان إلى العدمية. ورغم أنه يرى السوء في كل من المسيحية والبوذية فإنه يعتبر البوذية أقل سوءاً من المسيحية. يقول نيتشه: «إن العهد الجديد هو أنجيل الإنسان الذي يتسم بالوضاعة الكاملة». والمسيحية أكبر فرية عرفها التاريخ فهي تشجب وتدين أمجد الصفات التي يتحلى بها السوبرمان وهي الفخر والإحساس العظيم بالمسوؤلية والنزوع إلى المعرفة والمخاطرة وخوض المعارك.

ويعيب نيتشه على المسيحية أنها تستأنس شجاعة الإنسان وتروض جسارته وهذا خطأ لأن الحيوان المتوحش يفقد كثيراً من مظاهر روعته وعظمته عند استئناسه. وفكرة الندم على الذنوب والخلاص منها التي تبشر بها المسيحية تصيب فيلسوفنا بالغثيان. يقول نيتشه عن تراث الدين المسيحي في هذا الشأن: «نحن ورثة تشريح الضمير وصلب النفس اللذين استمرا لمدة ألف عام». ويقول نيتشه أيضاً في معرض حديثه عن الفيلسوف الفرنسي باسكال: «مالذي نحاربه في المسيحية. نحن نحارب فيها سعيها إلى تحطيم الأقوياء وكسر أرواحهم واستغلال لحظات تعبهم وعجزهم وسعيها إلى تحويل الوثوق الفخور بالذات إلى حالة من القلق وتنغيص الضمير. ونحن نحارب فيها أنها تعرف كيف تسمم أنبل الغرائز وتصيبها بالسقم والمرض حتى تتجه قوتها وإرادتها في الحياة إلى دخيلة الذات وتدمر نفسها وحتى يهلك الأقوياء بسبب إفراطها في

احتقار الذات وقتلها والتضحية بها. وهي طريقة مروعة للهلاك تقشعر لها الأبدان ويعتبر باسكال أشهر نموذج لها».

وتسعى فلسفة نيتشه إلى إستبدال القديس المسيحي بالسوبرمان أي الرجل النبيل الذي يحق له أن يحكم العاديين من البشر. هذا النبيل ليس قادراً على ممارسة القسوة فحسب بل إقتراف الجريمة أيضاً. وليس عليه جناح لو أنه ارتكب الجرائم. والسوبرمان ليس مطالباً بتفسير أعماله لمحكوميه فهو مسئول فقط أمام أقرانه من السوبرمانات. وهو يوفر الحماية للفنانين والشعراء وأصحاب المهارات. وهو يصول ويجول في ساحة الوغى دون رحمة أو هوادة ودون أن تأخذه أدنى شفقة على أعدائه. ولا يهم في محاربة أعدائه أن يستخدم العنف والمكر ويعمل فيهم تقتيلاً. وهو يتبع في حياته نظاماً أشد ما يكون صرامة. وبذلك يعلي نيتشه من شأن القسوة ويحث السوبرمان على تكثيفها.

ويفسر الدارسون إعلاء نيتشه من شأن القسوة والعنف إلى رغبته في التعويض عن ضعفه وتخاذله. ويسخر برتراند راسل منه فيقول إن نيتشه هاجم إسبينوزا لما أظهره من ضعف وتخاذل والأحرى بنا أن نهاجم نيتشه للسبب نفسه. فهو إنسان ضعيف وسقيم يأمل في أحلام يقظته أن يتحول إلى مقاتل مغوار لا يشق له غبار. ويضيف راسل أن كراهيته للمرأة ودعوته إلى استخدام السوط معها يرجع إلى إدراكه لضعفه ويقينه من أنه لن يتمكن بحال من الأحوال من السيطرة عليها. يقول برتراند راسل في معرض سخريته من فلسفة نيتشه الداعية إلى تمجيد القسوة واشتهاء البأس والقوة دون ذرة إشفاق واحدة على بؤس البؤساء أن نيتشه يعتقد أن منشأ الرحمة هو الضعف والخوف من الآخرين. فالإنسان الضعيف يخاف من إيذاء جيرانه له ومن ثم فهو يحرص على إسترضائهم مؤكداً لهم أنه يحبهم في حين أنه قد يكنّ لهم الإحتقار. ولو كان هذا الإنسان يتمتع بالجسارة والجرأة لما تردد في التعبير عن احتقاره لهم. ويرى راسل أن هذه الفلسفة المرعبة والمروعة أدت إلى ظهور الفاشية والنازية. ويعيب راسل على نيتشه عجزه عن إدراك أن فلسفته القائمة على إشتهاء القوة مبعثها الضعف، فالذي لا يخشى جيرانه أو يخاف منهم ليس بحاجة إلى ترويعهم وبث الرعب في نفوسهم. وهو ليس بحاجة إلى أن يصبح في جبروت نيرون ترتفع عقيرته بالغناء وهو يرى روما تحترق.

هذا ملخص لفلسفة نيتشه التي تحتقر الدهماء وعامة الناس وتعلي من شأن الحاكم الأرستقراطي أو النبيل باعتباره وريث المجد التليد وخليفة أجداد صناديد سجلوا انتصاراتهم في ميدان الوغى. ويمكن القول إن نيتشه رأى أن الأخلاق ليس لها وجود إلا بين أصحاب المجد الرفيع الذين يتفوقون على عامة الناس بفضل ما يتمتعون به من صفات وراثية وبيولوجية يفتقر إليها عامة الناس.

٣ ـ المدرسة المنادية بموت الله

المدرسة المنادية بموت الله وعلى رأسها نيتشه قديمة قدم المسيحية. ويلقى الكاتبان توماس ألتيزير ووليم هاملتون في كتابهما «اللاهوت الراديكالي وموت الله» الصادر عام ١٩٦٦ في الولايات المتحدة الأمريكية الضوء على هذه المدرسة. والجدير بالذكر أن توماس ألتيزر نشر في العام نفسه كتاباً في فيلادلفيا بأمريكا بعنوان «أنجيل الإلحاد المسيحي». ويدلي المفكر جابرييل فاهنيان بدلوه في الدلاء فيتناول مقولة موت الله على نحو أشد ما يكون غموضاً فهو يحمل في طياته الكفر والإلحاد بقدر ما يحمل في طياته الإيمان بالله. وحتى ندرك مقدار غموض هذه المقولة البادية الإلحاد نذكر أن المفكر ج. روبنسون يشن هجوماً عاتياً على القول بوجود الله من منطق إيماني مؤكداً أنه يهدف إلى الدفاع عما يسميه حقيقة الله النهائية. فالله في رأي روبنسون ليس موجوداً لأن الله هو الوجود نفسه.

ويلقي كل من هاملتون وألتيزير الضوء على غموض القول بموت الله فيذهبان إلى أن هذه العبارة الغامضة قد تحتمل عشرة تفسيرات مختلفة تتراوح بين الإلحاد والأصولية الدينية واللاهوتية إذ يمكن تفسيرها على أي نحو من الأنحاء التالية:

١ ـ إن الله غير موجود ولم يكن له وجود مطلقاً.

٢ ـ أنه كان يوجد إله جدير بالعبادة والمديح والفقه. ولكن هذا الإله غير موجود الآن.

٣ ـ إن فكرة الله وكلمة الله نفسها في حاجة إلى إعادة صياغة كاملة.

٤ ـ إن اللغة التي نستخدمها في الطقوس واللاهوت تحتاج إلى تغيير شامل.

٥ ـ إن المسيحية لم يعد لها القدرة على خلاص البشر وشفائهم.

٦ - إن بعض المفاهيم المعينة عن الله التي كانت قائمة في الماضي غالباً ما تختلط بالمفهوم المسيحي الكلاسيكي عن الله.

٧ - إن الناس في يومنا الراهن يشعرون بأن الله صامت ومختف وغائب عنهم.

٨ - إن الآلهة التي تصنعها أفكار البشر وأفعالهم (وهي آلهة زائفة أو بمعنى آخر مجرد أصنام) يجب أن تموت دوماً حتى تتضح صورة الله الحق.

٩ - إن هناك معنى تصوفياً في المقولة مفاده أن الله يجب أن يموت في العالم حتى يمكن ولادته فينا.

١٠ - إن اللغة التي نستخدمها عن الله لغة قاصرة وغير سليمة على الدوام.

والذي يؤكد لنا قدم هذا التعبير عن موت الله أن بعض اللاهوتيين القدامى استخدموه للتعبير عن صلب المسيح ودفنه في جولجوتا كما أن بعض المسيحيين المتصوفين أمثال بوهيم وسيلسيوس استخدموه للتعبير عن نشوة روح الإنسان عندما تمتزج بالله. كما أن هيجل استخدم هذا المصطلح للتعبير عن طور «النفي» الذي يجب على العقل أن يمر به حتى يندمج مع الروح الكونية. فضلاً عن أن نيتشه استخدمه على نحو غامض حار المفسرون في فهمه. فنحن لانعرف إذا كان نيتشه يريد أن يقول إن الله غير موجود ولم يكن في أي وقت من الأوقات موجوداً أو أنه يعني أن الله موجود ولكن المسيحيين وغيرهم أساءوا فهمه بطريقة بشعة. ومن ثم فإن القول بموت الله هو رفض لهذه المفاهيم الخاطئة. هل يريد نيتشه بقوله هذا أن يهاجم فكرة الألوهية كفكرة أم أنه يريد أن يهاجم فكرة الألوهية كما هي واردة في الحضارة الغربية. والجدير بالذكر أن جان بول سارتر يفسر قول نيتشه بموت الله بأن نيتشه يريد أن يقول إن الله غير موجود وأن على البشر أن يواجهوا وحدتهم وغربتهم في هذا الكون بشجاعة. وعلى العكس من ذلك يرى ألتيزير أن نيتشه نبي مسيحي وأن زرادشت يمثل المعنى الحقيقي ليسوع المسيح. ويذهب الباحث هوارد بيركل في كتابه «لا وجود الله» (١٩٦٩) إلى أن نيتشه - «شأنه في ذلك شأن هيجل - لا يرى الله كقوة منفصله فوق الإنسان ولكن كتعبير عن قدرات الإنسان الخلاقة الممتدة بلا حدود».

ويؤكد هوارد بيركل أن نيتشه كان مشغولاً بهذه الإمكانيات والقدرات ولم يكن مشغولاً بقضية وجود الله. ويضيف هوارد بيركل أن القائلين بموت الله يرون عجز الإنسان عن الوصول إلى أية معرفة يقينية أو إيجابية فيما يتعلق بالموضوعات اللاهوتية التأملية. وأنهم لا يهتمون بإنكار وجود الله قدر اهتمامهم بإظهار عدم تأكد الإنسان من وجود الله. فضلاً عن أنهم يظهرون اهتماماً أكبر بحث البشر على أن يعيشوا على نحو خلاق في إطار عدم تأكدهم هذا.

والجدير بالذكر أن هارفي كوكس استحدث تعبيراً محايداً بديلاً عن لفظ الإلحاد هو «لا وجود الله» Non-Theism كما أن برود هوف استخدم مصطلحاً أكثر إيجابية في التعبير عن الإلحاد هو «ضد وجود الله» Anti-Theism وهو تعبير لم يقيض له الذيوع والإنتشار. وهذا التعبير الأخير هو في واقع الأمر استمرار للتقاليد القائلة بموت الله. وكالعادة لا يتفق أصحاب دعوة «ضد وجود الله» على رأي واحد، فسارتر على سبيل المثال يريد أن يجعل من الطبيعة الحقيقة الوحيدة ومن الإنسانية مركز الإهتمام في حين أن المفكر تيلتش ينكر وجود الله رغبة منه في تطهير مفهوم الألوهية وأن يعيدها إلى مكانها اللائق بها باعتبار أن الألوهية هي الوجود في حد ذاته. ومعنى هذا أن أصحاب دعوة «ضد وجود الله» أمثال هيجل وسارتر ـ يقطعون كل صلة قد تربطهم بالتقليد الإيماني في حين أن البعض الآخر ـ أمثال ديمتري وتيلتش ـ يسعون إلى تنقية هذا التقليد مما قد يشوبه من أوشاب.

أ ـ لا أدرية هاملتون الحزينة: Hamelton

عجز وليم هاملتون في كتابه «الجوهر الجديد للمسيحية» أن يبدد الغموض الذي يكتنف مقولة «موت الله» غير أن هاملتون يميل إلى الإعتقاد أن هذه المقولة تشير إلى أفول المسيحية واضمحلالها في الحضارة الغربية. يقول هاملتون إنه خيل للاهوتيين في الماضي أنهم توصلوا إلى رسم صورة صحيحة عن الله دون أن يكون لديهم الدليل على صحتها. ثم اتضح بمضي الأيام أن هذه الصورة تتعارض مع الواقع، الأمر الذي دفع الكثيرين إلى الإعتقاد بعجز العقل البشري عن معرفة أي شيء يذكر عن الله. ويستطرد هاملتون أن إدعاء اللاهوتيين بتكوين فكرة صحيحة عن الله يصطدم بمشكلة وجود الألم الإنساني لأنه من المفترض أن الله رحيم وأن رحمته تسع كل شيء. يقول هاملتون إن العيب في هذا القول أنه يحول دون معالجة مشكلة وجود الألم الإنساني على نحو مسئول، الأمر الذي ينفر كثيراً من الناس الحساسين من الإيمان بوجود الله ويزعم هاملتون أن الإيمان بوجود الله يعني عدم التصدي لمشكلة الألم الإنساني بالمرة. غير أنه يعترف بأن اللاهوت التقليدي يعرض لها بطريقة لا تتناسب مع جسامة المشكلة. فمع انتشار الحروب ونزول الكوارث الطبيعية ومع الإنفجار السكاني وأعمال العنف بين الأجناس المختلفة لا يصدق الإنسان الحديث وجود إله قادر على كل شيء وتسع رحمته كل شيء كما زعم اللاهوتيون في الماضي. ولهذا اقتنع الحساسون من البشر أن الله لا يعبأ بآلام البشر ثم تطور تفكيرهم إلى أن انتهوا إلى عدم وجود الله. ويميل هاملتون إلى اللاأدرية الحزينة. وهو بذلك يرفض اعتناق الإلحاد الواضح. ومما يزيد من أمر هاملتون تعقيداً أنه يستخدم أحياناً لغة مسيحية تكاد أن تقترب من لغة اللاهوت المسيحي التقليدي مثل وصيته إلى المسيحيين

بقبول صلب المسيح باعتباره رمزاً لمحنة البشر وأيضاً مشاركة المسيح في كل ما كابده من آلام، الأمر الذي يزيد من غموض مقولته بموت الله. ويستطرد هاملتون في هذا الشأن قائلاً: «لست أشير هنا إلى الإعتقاد بعدم وجود الله فأنا أتحدث عن إحساس متزايد لدى المؤمنين بالمسيحية وغير المؤمنين بها على حد سواء أن الله قد انسحب وغاب عنا بل إنه مات على نحو ما». والبلبلة التي يسببها هاملتون ترجع إلى أنه يتحدث عن غياب الله في الوقت نفسه الذي يتحدث فيه عن وجوده.

ويتسم موقف هاملتون الفكري بإبراز أهمية الدور الذي يلعبه الشك في حياة الإنسان. وهو أحياناً يتحدث عن وجود الله على نحو ما يفعل المفكر الوجودي كيركجارد، أي أنه يتحدث عن وجود الله ولكنه يضيف أن الله نبذنا. يقول هاملتون في هذا الصدد: «إذا كان المسيح نفسه على الصليب صرخ شاكياً «إلهي إلهي لماذا تركتني؟» فأية غرابة في أن يتعجب البشر لأن الله تركهم وحتى ندرك أهمية الشك في تفكير هاملتون نسوق قوله: «دعنا نستمر في القول إن الشك طريق من الضروري أن يسلكه الكثيرون للوصول إلى الإيمان». فبدون الشك لا تقوم قائمة للإيمان. والشك ليس له معنى حقيقي إلا إذا كان الله غائباً. ولكن من الخطل أن نعتقد أن الإيمان الناجم عن الشك شيء ثابت ومستقر أو أن هذا الإيمان قادر على تبديد الشك. يقول هاملتون: «إن الإيمان لا ينتصر أبداً بصورة نهائية وكاملة». فإذا كان إنسحاب الله يتضمن غيابه الموقت فإن الشك الإنساني يقتضي غياب الله المستمر.

ثم يعطينا هاملتون تفسيراً لمقولة موت الله يزيد من الأمور تعقيداً وينطوي على المفارقة ويتعارض مع ما سبق أن ذهب إليه من شك. ومفاد هذه المفارقة التي يعبر عنها هاملتون أن الله حاضر في غيابه وفاعل في إمتناعه عن الفعل. واستكمالاً لهذه المفارقة فإن الله يحيا عندما يموت. وحتى لا نظن أن هاملتون يهذي فإننا نقول إنه يهدف بذلك إلى القول إن الله يتصرف بطريقة شديدة الدقة والنعومة لدرجة تخفى على ألباب البشر وعلى نحو غامض تعجز اللغة عن التعبير عنه. وهنا يمكن الإستمرار في شرح المفارقة بأن نقول إن ما يشاهده الإنسان من قسوة ويكابده من ألم لا معنى له هما اللذان قضيا على رغبة الإنسان في البحث عن الله والإيمان به أي أنهما في واقع الأمر طريقة الله في إظهار محبته للبشر. وهو قول شبيه بقول كيركجارد بأن أكثر الناس عذاباً هم من المؤكد أكثر الناس قرباً وحظوة وحباً لدى الله. هذا القول لا يختلف كثيراً عن موقف اللاهوت المسيحي الذي سعى هاملتون ما وسعه السعي إلى نقضه.

وهكذا يتضح لنا أن وليم هاملتون لا يقطع بصحة الإلحاد في نفس الوقت الذي لا يقطع فيه بصحة الإيمان. والذي لا ريب فيه أنه يريد أن يحيط أسئلته بغلاف من الشك الحزين.

ب ـ موقف ألتيزير من اللاهوت المسيحي التقليدي: Altizer

يبدأ ألتيزير بذكر الحقيقة التاريخية المتمثلة في انهيار الإيمان والمذاهب والأخلاق الخاصة بالمسيحية الكلاسيكية. يقول ألتيزير في هذا الشأن «إن الله قد مات في زماننا وفي تاريخنا وفي وجودنا». لقد كان الإنسان فيما مضى يعيش في أمان واطمئنان يتمركزان في الله ولكنه انتقل الآن إلى طور الذاتية الدنيوية الكاملة (وهو ما يسمى Existenz) بدون الله والقيم الموضوعية والهدف والغرض». ويرحب ألتيزير أيما ترحيب بهذا التغيير لأن اللاهوت المسيحي التقليدي الذي حلّت الذاتية الدنيوية محله أصبح انتهاكاً للأنجيل الأصلي الصحيح الذي بشر به المسيح. ويسعى ألتيزير آملاً في أن يفهم التاريخ على أنه مملكة الله. والرأي عنده أن أتباع المسيح أساءوا فهمه. فقد صوروه تحت تأثير الفلسفة الهيلينية وبأشكال التصوف العلوي ككائن مقدس يتخذ شكلاً إنسانياً ويهبط على الأرض كي يخلص الروح من المادة. هذا في رأي توماس ألتيزير هو الهرطقة الحقيقية بعينها. ويقول ألتيزير إن المسيحي الثوري يفهم موت الله على أنه مفارقة رمزية معقدة تدل على حيوية الله في العالم. في حين يفهمه الآخرون على أنه دلالة على أن الله ليس له وجود حقيقي أو أنه يجب علينا أن نسعى إليه عن طريق التصوف الذي ينكر العالم وعن طريق المقدسات التي تنكر الجسد. غير أن ألتيزير يرى أن الله وجود ديالكتيكي. فهو يفني نفسه أبداً ليصير العالم. وهو روح تتجاوز المادة وتتجسد فيها في ذات الوقت.

ج ـ النظرة العلمية التي حلّت محل المسيحية عند جابرييل فاهانيان: Vahanian

يعرف جابرييل فاهانيان موت الله بأنه ظاهرة ثقافية فحواها اختفاء أشكال المسيحية من الحضارة الغربية نتيجة الإضمحلال الذي أصاب العقيدة المسيحية وتحولها إلى مجرد ممارسة للطقوس والشعائر الدينية ونتيجة فقدان الكنيسة سيطرتها. يقول فاهانيان في شرح العقلية التي حلّت محل العقلية المسيحية المندثرة: «إن ثقافتنا لم تعد تتجاوز حدود المادة بل أصبحت حالة فيها. وهي لم تعد فوقية أو قدسية بل صارت علمانية ودنيوية. ويرجع السبب في هذا التغير والإنتقال إلى أن النظرة الأسطورية أساساً قد حلت محلها نظرة علمية خالصة لم يعد الله بمقتضاها ضرورياً أولم يعد ضرورياً أو غير ضروري بل صار أمراً لا أهمية له. فقد مات الله. ومشكلة الوجود لم تعد تفضي ـ كما كان يفترض عادة في الماضي ـ إلى مسألة وجود الله بالمنطق أو الضرورة».

ويتضح لنا مما تقدم أن نظرة فاهانيان تخلو من مسحة الحزن والكآبة التي نجدها عند وليم هاملتون أو مسحة الألم والإغتراب كما هو الحال عند ألتيزير وآخرين. ففاهانيان يرى الإنسان

الحديث معتمداً على ذاته واثقاً من فحولته التكنولوجية لا يتحدى الله في سلبية بقدر أنه لا يعبأ بوجوده.

والرأي عند فاهانيان أن الحضارة المسيحية أصبحت ترى الكون حقيقة شاملة ومكتفية بذاتها فهي لا تعترف بوجود إله منفصل عن الكون. فضلاً عن أن هذه الحضارة تحولت من حضارة تؤمن بالمقدسات إلى حضارة علمانية، بمعنى أنها تضفي صفات الخلود والتراسندتالية على المادة. لقد أصبحت هذه الحضارة علمية بعد أن كانت أسطورية. وهي تحاول تفسير الكون دون الإلتجاء بالضرورة إلى مصادر ومعان خارجة عنه مثل الله. إنها تجعل الإنسان وليس الله مسئولاً عن مصير العالم بل إنها تعتبره خالقاً. ويذهب فاهانيان إلى أن العلم نقطة تحول في تاريخ الحضارة المسيحية فقد استقل العلم بنفسه عن الدين المسيحي واكتشف أنه ليس بحاجة إلى الإله الوارد ذكره في الكتاب المقدس كي يفهم الطبيعة ويسيطر عليها. وبهذا اتجه العلم إلى الإلحاد واقترن بالمذهب الإنساني. ورغم إعتراف فاهانيان بأن الله قد مات فإنه مستشرف بعثه من جديد كما أنه مستشرف بعث الكنيسة من جديد قائلاً إنه يتعين على الكنيسة أن تتجه شطر ثقافة المجتمع الجديد إذا أرادت أن تقي نفسها من الإندثار أي أنه يتعين على الكنيسة أن تدخل ميادين الأدب والسياسة والإقتصاد إذا أرادت أن تعالج مشكلة وجود الله.

وبعد أن يضع فاهانيان استراتيجية إقامة لاهوت مسيحي جديد على أنقاض اللاهوت المسيحي القديم نراه يحدد ثلاثة معان لمقولة موت الله. يقول فاهانيان إن موت الله ينطبق على:

١ ـ كل إنسان ـ سواء كان مسيحياً أو غير مسيحي ـ يقبل ما تتضمنه النظرة العلمية للعالم من إلحاد وإيمان بالمذهب الإنساني. ويعلن بصراحة أننا لسنا بحاجة إلى الإله الواحد الأحد الذي ورد ذكره في الكتاب المقدس.

٢ ـ عندما يعيش المسيحي النظرة العلمية إلى العالم في فترة ما بعد المسيحية ويقبل هذه النظرة ولكنه يرى نفسه على نحو تقليدي ويعتبر نفسه خليفة الإله الوارد ذكره في الكتاب المقدس.

٣ ـ عندما يوائم المسيحي عن وعي بين نظرته التقليدية للعالم والنظرة العلمية له آملاً بذلك أن يحتفظ بإله الكتاب المقدس. ومهما ظن المرء فإن الله يموت في كل هذه الحالات الثلاث.

د ـ التجريبية اللاأدرية عند فان بيورن: Van Buren

فان بيورن من أشد الناس إدراكاً لمقولة «موت الله» وهو يبنى رأيه في هذه المسألة على ذلك

الأساس التجريبي الذي يقف في سبيل إيمان الإنسان الحديث بوجود إله تراسندتالي أي منفصل عن الكون. والرأي عنده أن عجز الرجل الحديث عن الإيمان بوجود الله يرجع في نهاية الأمر إلى وجود عيوب ومشاكل في المنطق المدافع عن وجود الله. يقول بيورن في هذا الشأن: «إن الجانب التجريبي فينا يجد أن جوهر الصعوبة لا يكمن فيما يقال عن الله بل يكمن في فكرة الله من أساسها. نحن لا نعرف ماهية الله ولا نستطيع فهم كيفية استخدام كلمة الله. ويبدو أن هذه الكلمة تستخدم كإسم. ورغم هذا فاللاهوتيون يخبروننا أنه لا يمكننا أن نستخدم هذا الإسم كما نستخدم بقية الأسماء وذلك للإشارة إلى شيء محدد للغاية... إن مشكلة الإنجيل في عصر علماني هو وجود مشكلة في المنطق الخاص بلغة الإنجيل التي تبدو بدون معنى».

وموقف فان بيورن بادي الإلحاد من الناحية العملية. والرأي عنده أن إنسان اليوم سواء كان عضواً في جماعة دينية أم لا «يستطيع التجاوب مع الحياة بعيداً عن ذلك الكائن الذي ليس له من الناحية الحرفية أي معنى والذي يطلق عليه إسم الله». لكن موقف بيورن من الناحية النظرية ينطوي على اللاأدرية. والرأي عنده أننا لا نستطيع أن نقول إذا كان الله موجوداً أم لا. فكل هذه الأقوال «ميتافيزيقية» أي أنها لا ترتبط بالملاحظات التجريبية. ومن ثم لا يمكن التحقق من صدقها. وعندما يقول المرء «الله ميت» فهو ينشيء عبارة خاصة به تشير إلى نفسه وتنقل حقيقة خاصة باضطراب المنطق والمعرفة اللإبستمولوجية لديه. إن عبارة الله ميت تعني أن لغة الإنسان عن الله هي التي ماتت. ويذكر بيورن أننا «لا نستطيع أن نفهم صيحة نيتشه القائلة بموت الله. وحتى إذا كان الله كان قد مات بالفعل فأنى لنا أن نعرف أن المشكلة الحقيقية تتلخص في أن الذي مات ليس الله بل لفظ أو إسم الله».

د ـ علمانية هارفي كوكس المقدسة: Harvey Cox

يقول هارفي كوكس على نحو ما فعل بيورن «إن كلمة الله تكاد ألا تعني شيئاً في نظر الإنسان العلماني الحديث». فعالمه الذهني وأسلوبه في الإستخدام اللغوي يحول بينه وبين استخدام اللغة على نحو له معنى. ويرى كوكس أن موت الله يرجع إلى تحول المجتمع الحديث إلى مجتمع علماني لا يعرف قاموسه غير مفردات البراجماتية والنسبية والخصوصية. وهو مجتمع لا يسوده دين واحد أو نظام إيماني واحد. ويقول كوكس أن المجتمع العلماني الحديث سبقته مرحلتان مر بهما المجتمع الإنساني: مرحلة المجتمع القبلي البدائي ومرحلة مجتمع المدينة العقلاني وقد كان لكل من هذين المجتمعين دينه الخاص وإلهه الخاص به. فالمجتمع البدائي كان يتمسك بالطبيعة كمملكة مقدسة ومسحورة. في حين ولىّ مجتمع المدينة أنظاره بعيداً عن الطبيعة مركزاً إياها على ما هو خارق للطبيعة. ثم جاء المجتمع العلماني الحديث ليدمج أحسن

ما في هذين العالمين ويوجه أنظاره إلى العالم الأرضي دون أن يؤمن بوجود أية آلهة فيه. ومن ثم فإن التاريخ يدل على حدوث نضج بطيء في أشكال الدين. والتقليد اليهودي ـ المسيحي نزع عن الطبيعة قدسيتها وجعل من الأخلاق مسألة نسبية الأمر الذي حدا المجتمع الغربي أن يتجاوز الدين العقلي البدائي. والآن يسعى المجتمع العلماني إلى تحرير الرجل الحديث من ربقة دين المدينة الذي جاء في أعقاب دين القبيلة. وإذا نظرنا إلى الأمر من منظور تاريخي يتضح لنا أن ما نسميه موت الله ليس سوى المرحلة الراهنة في ذلك الكفاح المستمر الذي يبذله دين الكتاب المقدس في تحسين مستوى النضج الديني. ومعنى هذا أن ما نشاهده اليوم هو موت الله إله مجتمع المدينة. وهو إله منفصل عن الكون لا يعني شيئاً في نظر الإنسان الحديث. إن الإنسان العلماني بمفهومه الطبيعي للكون وبترسانته المذهلة من الإنجازات التكنولوجية قد أزاح الله من مكانه ليتربع على عرش العالم ويصبح خالق تاريخه.

ورغم ما يبدو على هذا القول من إلحاد صريح فإن كوكس يرفض الإعتقاد أن الله شيء عديم المعنى وضرب من العبث، كما أنه يرفض الإيمان بأن وجود الله مسألة لا جدوى منه. هنا يكمن الخلاف بينه وبين كل من هاملتون وبيورن. فهما يحبذان الإلحاد في حين أنه يبدو غير محبذ له. كوكس يمقت الميتافيزيقا وينظر إلى مسألة وجود الله من منظور إجتماعي بحت. فالله في نظره يتجسد في أحداث التغير الإجتماعي أي فيما نسميه بالتاريخ ويسميه هو بالسياسة. صحيح أن كوكس يرى أن كلمة الله فقدت معناها ويتعين نبذها ولكن الحقيقة التي تختفي وراء هذه الكلمة لها وجود في رأيه ويمكننا إدراكها إذا اتبعنا الوسائل الكفيلة بذلك. غير أنه يرى أن الوسائل التقليدية مثل التأمل والتصوف والعبادة وإعمال العقل من أمور اللاهوت لم تعد تنفع في إدراك الذات الإلهية. يقول كوكس في هذا الشأن: «وهكذا نرى أن الحديث عن الله بأسلوب علماني قد صار قضية سياسية أو عملاً سياسياً يقتضي من الإنسان أن يعرف الجانب الذي يعمل الله من أجله ويؤيده ويضم مجهوداته إليه. إن تأمين المرء لإضراب أو مظاهرة هو الأسلوب الحديث للكلام عن الله». وبهذا وحده يمكن للمسيحي أن يتحدث عن الله ذلك الكائن الخبيء المختفي الذي يتجلى في أفعاله فحسب ولا يكشف عن نفسه إلا من خلال مجريات التاريخ ولهذا يصعب علينا أن نصنف كوكس كملحد رغم أن لغته تبدو ملحدة.

٤ ـ كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣)

يعتبر كارل ماركس مؤسس الإشتراكية العلمية دون منازع. ولد ماركس الذي ينحدر من أصل يهودي في بروسيا عام ١٨١٨. وكان أجداده من أحبار اليهود غير أن والديه وهو لا يزال طفلاً إعتنقا المسيحية وتزوج ماركس من سيدة أرستقراطية غير يهودية ظل وفياً لها طيلة حياته. وعندما التحق بجامعة برلين وقع تحت تأثير الفلسفة المثالية التي دافع عنها هيجل فضلاً عن تأثره بمادية فيرباخ. وفي مدينة كولوني حاول ماركس احتراف الصحافة ولكن الجريدة التي كان مسؤولاً عنها تعرضت للقمع والمصادرة بسبب تشدد ثوريتها. وفي عام ١٨٤٣ سافر إلى فرنسا لدراسة المذهب الإشتراكي. وهناك قابل فردريك أنجلز الذي أصبح صديق عمره. كان إنجلز يعمل مديراً لبعض المصانع في مدينة مانشستر بإنجلترا. ولولا أنجلز لتضور ماركس جوعاً. وقد ساعدته صداقته لإنجلز على معرفة أحوال الطبقة العاملة في بريطانيا عن كثب. فضلاً عن معرفته للإقتصاد الرأسمالي في بريطانيا.

إشترك ماركس في أحداث الثورة التي اندلعت في فرنسا وألمانيا عام ١٨٤٨ ولكن مطاردة البوليس الألماني له اضطرته إلى الإلتجاء إلى أنجلترا حيث أمضى طيلة حياته التي عاشها في شظف وبؤس ومرض. ورغم ذلك فقد انكب على الدراسة في مكتبة المتحف البريطاني كما توفر على الكتابة على نحو مذهل يحدوه الأمل أن يشاهد بعيني رأسه اندلاع الثورة الإجتماعية التي نذر حياته للإعداد لها.

ألّف ماركس كتابه الشهير «رأس المال» عام ١٨٦٧ كما أنه اشترك مع صديقه فردريك أنجلز في صياغة البيان الشيوعي المعروف (١٨٤٨). وحيث أن الفلسفة الماركسية غنية عن البيان لكثرة ما كتب عنها فإننا نكتفي في هذه العجالة بالإشارة إلى إيمانها بالحتمية والمادية التاريخية. أخذ ماركس عن هيجل فكرته عن الديالكتيك أي الإعتقاد بأن العالم في حالة تطور

وفقاً لصياغة ديالكتية. وفي حين ذهب هيجل إلى أن الروح هي القوة الدافعة لهذا التطور الديالكتيكي آمن مراكس على العكس بأن المادة هي القوة الدافعة لهذا التطور. وركز على الإقتصاد ووسائل الإنتاج باعتبارهما أهم عامل في هذا التطور الديالكتيكي. وكما نعرف جميعاً لم يخف ماركس إنكاره لوجود الله وزرايته بالدين الذي اعتبره أفيون الجماهير.

٥ ـ سنتيانا (١٨٦٣ ـ ١٩٥٢) Santayana

ولد جورج سنتيانا في مدريد بأسبانيا عام ١٨٦٣ ووطأت قدماه أرض أمريكا عام ١٨٧٢ وهو طفل في نحو التاسعة من عمره. وهناك تخرج في جامعة هارفارد التي استمر يعمل بها أستاذاً ومحاضراً من السابعة والعشرين حتى الخمسين من عمره. ويذكره أحد طلبته بقوله إنه كان وقوراً وجاداً في مظهره لطيف المعشر يميل إلى عدم مخالطة الناس تبدو على وجهه ابتسامة تمتزج فيها الشقاوة بالرضا. وكان صوته الغني ينساب في إيقاع منتظم يذكر بتلاوة الشعائر والطقوس الدينية. وكانت كلماته تقع على مستمعيه فتهز أعمق مشاعرهم وتحفز عقولهم وكأنها كلمات ساحر يحيط بها الغموض والمهابة دون أن يبدو عليه أدنى تأثر. وحقيقة الأمر أنه كان شاعراً حساساً قبل أن يكون فيلسوفاً بارزاً. وكان من الواضح أن الحياة في أمريكا لا تروق له بسبب ما اتسمت به من ضجيج وسرعة وتعجل. وأيضاً بدا واضحاً أنه يفضل أوروبا على أمريكا. ولهذا هاجر في أخريات حياته إلى أنجلترا. ولم يكن يؤثر العزلة على الصخب بل إنه نأى بنفسه عن الأضواء ووسائل الإعلام.

كتب سنتيانا أولى مقالاته في الفلسفة عام ١٨٩٦ وصفها بعض النقاد بأنها أجمل ما كتب في أميركا في مجال الإستطيقا أو علم الجمال. وبعد مضي خمسة أعوام أصدر كتابه «تفسيرات الشعر والدين» ثم ظل يعمل في صمت وينشر بعض القصائد من آن إلى آخر حتى أكمل أهم عمل قيض له أن ينتجه طوال حياته. ويتكون هذا العمل الكبير من خمسة مجلدات هي «العقل والإدراك السليم» و«العقل في المجتمع» و«العقل في الدين» و«العقل في الفن» ثم «العقل في العلم». وقد أصابت هذه المجلدات الخمس الشهرة وذيوع الصيت بين المتخصصين وأولى الألباب الذين بهرهم بعباراته الأدبية الجميلة واستعارته الشاعرية البليغة ومزجه بين أرستقراطية حضارة البحر الأبيض المتوسط وفردية الحضارة الأوروبية والأمريكية. يقول ويل

دورانت في كتابه «قصة الفلسفة» إنه لم يحدث أن شاهدت الفلسفة منذ عهد أفلاطون ما شهدته على يدي سنتيانا من جمال في الصياغة وإبداع في التعبير. وهكذا مزج سنتيانا بين سحر الأدب وجمال اللغة وبين الحرص على تحري وجه الحقيقة. ولغته ليست شاعرية فحسب بل تنم عن الفكاهة أيضاً. قلنا إن سنتيانا هاجر في أخريات حياته إلى إنجلترا. وفي عام ١٩٢٣ أصدر واحداً من أهم كتبه على الإطلاق وسوف نعرض له بشيء من التفصيل ـ بعنوان «الشك والإيمان الحيواني» الذي وصفه المؤلف بأنه مجرد مقدمة لنظام فلسفي جديد أطلق عليه إسم «ممالك الوجود» وترجع أهمية هذا الكتاب الذي نشره وهو في الستين من عمره إلى أنه يعتبر مفتاحاً لفكره الفلسفي.

الشك والإيمان الحيواني

أظهر سنتيانا تواضعاً عندما رأى أن فلسفته ليست بالضرورة أفضل الفلسفات وأن للقارىء أن يختار منها ويتبع ما يروق له يمسح بها نافذة روحه على حد تعبيره. ويشن سنتيانا هجوماً على ما يسميه عناكب الإبستمولوجيا أو عناكب نظرية المعرفة التي يرى أنها تحول دون تقدم نمو الفلسفة الحديثة. وهو يتشكك قبل كل شيء في كل ما يصل إلينا من طريق الآباء والأجداد من أفكار تقليدية لأنها تكبل الفكر وتعوق حركته وتمنعه من التقدم. فنحن نرى العالم الخارجي من خلال الحواس فيمتزج هذا العالم بصفات هذه الحواس وخصائصها. وذاكرة الإنسان عن أي شيء تتأثر وتتلون برغباته. وسنتيانا الذي يشكّ في التقاليد المتوارثة ولا يشك مطلقاً في صدق التجربة الآنية أي تجربة اللحظة الراهنة فهي تمثل العالم الحقيقي، فرائحة أي شيء التي تنفذ إلى أنوفنا وطعم أي شيء كما تتذوقه ألسنتنا ولون أي شيء كما تراه عيوننا تمثل العالم الخارجي على حقيقته. ويعترف سنتيانا بسلامة الفلسفة المثالية من حيث أن معرفتنا بالعالم الخارجي تأتي من طريق حواسنا. ولكن طالما أن العالم قد سار منذ آلاف الأعوام بطريقة تدل على صحة حواسنا فلا جناح علينا إذا دفعتنا النظرة البراجماتية إلى الإعتقاد بأن العالم سوف يسير في المستقبل على النهج نفسه الذي سار عليه في الماضي.

ويذهب سنتيانا إلى أن الدين قد يكون خرافة لا تستند إلى منطق مستقيم ولكنها خرافة تنطوي على الخير طالما أنها تصلح من شأن الحياة التي نعيشها لأنه لا فائدة ترجى من منطق مستقيم يعجز عن إصلاح الحياة على نحو ما تفعل الخرافة.

العقل في العلم

وفي بحثه «العقل في العلم» يمتدح سنتيانا المذهب المادي الذي انتهجه الفيلسوف الإغريقي ديموقريطس. فضلاً عن أنه يمتدح أرسطو لحكمته ورزانته. يقول سنتيانا في هذا الشأن: « إنني

في الفلسفة الطبيعية مادي صميم.. ولكني لا أزعم أنني أعرف ماهية المادة... فعلى رجال الحكم أن يخبروني بهذا... ولكن مهما كانت المادة فأنا أسميها مادة بكل جرأة كما أسمي أصدقائي سميث وجونز الخ... دون أن أعرف أسرارهم». ورغم إنكار سنتيانا لوجود الله فإنه يؤمن أنه بدون الله يصبح العالم الذي نعيش فيه موحشاً لا لذة فيه. ويعتقد سنتيانا أن أساس العالم كله أساس آلي. ولهذا فإن أفضل طريقة للبحث في علم النفس هي التسليم بهذا المذهب الآلي. وعلم النفس لا يصل إلى مرتبة العلم إلا إذا بحث عن الأساس الآلي والمادي لكل ما يحدث في العقل. ومن ثم فهو يمتدح المذهب السلوكي لأن هذا المذهب يحتم على الإنسان استقصاء ما في الحياة العقلية من مادية وآلية. يقول زكي نجيب محمود وأحمد أمين في كتابهما «قصة الفلسفة الحديثة» نقلاً عن كتاب ويل دورانت «قصة الفلسفة»: «لعمري إن لالاند الذي أخذ يبحث في السماء بمنظاره المكبر عن الله فلم يجده، لو بحث بمجهره عن العقل في مادة المخ لما وجده. فالإعتقاد بوجود مثل هذه القوة فينا هو بغير شك كالإعتقاد في قوى السحر، فمهما بحث العالم النفسي في الإنسان فلن يرى إلا حقائق فيزيقية».

العقل في الدين

قد يتبادر إلى الذهن مما تقدم أن سنتيانا موغل في المادية والإلحاد. ولكن هذا غير صحيح بالمرة فقد رأى أن الدين أكذوبة جميلة فهو القائل «إنني أصدق المذهب الكاثوليكي رغم علمي بأنه مذهب كاذب». ويعبر سنتيانا عن حزنه وأسفه لفقدان الإيمان بالله لأنه يعتقد أن الإيمان «غلطة جميلة أكثر ملاءمة لنوازع النفس من الحياة ذاتها». إن صفحات كتابه «العقل في الدين» مليئة بالعبارات المتشككة واللاأدرية. ورغم ما يبدو على سنتيانا من إلحاد ظاهر فإنه يسخر من العلماء الذين يتوهمون أنهم استطاعوا أن يدحضوا الدين بالعلم. كما ينحى عليهم باللائمة لأنه لم يعن لهم البحث في الأصل في نشأة العقائد إذ كان الأحرى بهم أن يدرسوا السبب في نشأة الأديان في كل بقعة من بقاع الأرض.

ويذهب سنتيانا إلى ما سبق للشاعر الروماني لوكر يشيوس أن ذهب إليه من أن مبعث الإيمان بالله هو الخوف الذي يؤازره الخيال الذي لا يفتأ أن ينسج الأساطير الشاعرية الجميلة حول الآلهة. وهي أساطير تساعد الإنسان على تحمل مشاق الحياة وأعبائها. ورغم إنكاره للألوهية فإن سنتيانا يعبر عن أسفه لأن العلم أضعف إلتجاء الأنسان إلى الأسطورة. وهو يؤكد لنا أن المسيحية شيء لا حد لجماله إذا أخذناها على أنها أسطورة وابتعدنا عن كل تفسير حرفي لها. يقول برتراند راسل الذي قابل سنتيانا لأول مرة عام ١٨٩٣: «على الرغم من أنه لم يكن كاثوليكياً مؤمناً إلا أنه كان يحبذ بشدة الدين الكاثوليكي بشتى الطرق السياسية والإجتماعية.

ولم يكن يرى هناك داعياً لأن تؤمن جماهير الناس بشيء حقيقي. فقد كان ما يرغب فيه هو أن تؤمن جماهير الناس بأسطورة ما ـ تستطيع أن تظفر برضائه وتحوز قبوله من الناحية الجمالية. ودعاه هذا الموقف بطبيعة الحال إلى أن يكون شديد العداء للبروتستانتية»[١].

(١) رمسيس عوض: «برتراند راسل الإنسان»، عدد ١٦، من مذاهب وشخصيات الدار القومية للطباعة ص ١٠٧.

٦ ـ الماديون الألمان المحدثون

أ ـ لودفيج بوخنر (١٨٢٤ ـ ١٨٩٩): Ludwig Buchner

لم يكن العالم الملحد لودفيج بوخنر من الناحية العلمية في مثل عظمة إثنين آخرين من الملاحدة هما جاكوب مولسشوب وكارل فوت. ولكن أثره في نشر الإلحاد يفوق أثرهما. وكان لكتاب بوخنر «القوة والمادة» دوي هائل اضطره إلى الإستقالة من عمله كطبيب في مستشفى تيوبنجي الجامعي والعمل كطبيب في جهة أخرى. ورغم كثرة ما كتب فإن إسمه كان ولا يزال مقترناً بكتابه المشار إليه «القوة والمادة». تأثر بوخنر شأن أقرانه من الماديين بتطور علوم الكيمياء ووظائف الأعضاء والأحياء غير أن تأثره مثل أقرانه بفلسفة فيرباخ كان عظيماً. ويعتقد الباحثون أن هناك وشائج من القربى والشبه بين كتاب بوخنر «القوة والمادة» وكتاب الفيلسوف الفرنسي الملحد الكبير هولباخ «نظام الطبيعة» (١٧٧٠) الذي أصبح يطلق عليه إنجيل الإلحاد الفرنسي. ويرجع الفضل إلى بوخنر في أنه أسس عام ١٨٨٠ بالإشتراك مع أحد عشر مفكراً «الإتحاد العالمي للمفكرين الأحرار». فضلاً عن أنه أنشأ في العام التالي (١٨٨٤) «الجمعية الألمانية للمفكرين الأحرار».

يختلف بوخنر عن معظم الملاحدة المعاصرين في يومنا الراهن ففي حين نرى أن معظمهم يميل إلى إعتناق الشيوعية والإشتراكية نجد أن بوخنر في زمانه يحمل لواء الفكر الليبرالي لدرجة أنه يمكن تسميته بالملحد الليبرالي أو بالمادي الليبرالي. ولعل موقفه هذا أقرب ما يكون إلى موقف ريتشارد روبنسون الذي لا ينسب إلى نفسه إعتناق المادية أو الفكر الحر.

والجدير بالذكر أن فرديناند لاسال (١٨٢٥ ـ ١٨٦٤) الذي أسس عام ١٨٦٣ أول حزب إشتراكي ألماني حاول اجتذاب بوخنر إلى حزبه ولكنه رفض ذلك. غير أن لاسال نجح في اجتذاب كثير من أتباع بوخنر إلى حزبه. ولكننا نخطىء إذا ظننا أن أفكار بوخنر الإجتماعية

تخلو من آثار الثورة والراديكالية. فقد كان يميل إلى إلغاء نظام المواريث وإلى نقل ملكية الأراضي إلى الملكية العامة ويطالب الدولة بكفالة مواطنيها ضد المرض والحوادث والشيخوخة والموت. ورغم إيمانه بدولة الرفاهية فقد رفض تدخل الدولة في حرية الأفراد مؤكداً أن هناك فوارق طبيعية بين الأفراد من الظلم البين تجاهلها. فلا غرو إذا رأيناه يطالب بتعديل الرأسمالية والتخفيف من وطأتها وغلوائها دون إلغائها أو القضاء عليها. عارض بوخنر الأفكار الشيوعية والإشتراكية السائدة في ألمانيا في ذلك الوقت. والغريب أنه كان رغم إيمانه بالليبرالية يناصب الفكر الديموقراطي العداء ويرى في الديموقراطية حكم الجهلة. ورغم دعوته التي تشبه الإشتراكية إلى نقل الأراضي إلى الملكية العامة فإنه رأى أنه من الخطر كل الخطر القضاء على الملكية الفردية التي اعتبرها ضماناً للحرية. هاجم بوخنر الشيوعية لشدة مثاليتها وطوبويتها واستحالة تنفيذها على الأرض في الأمد القريب. كما عاب على الإشتراكيين والشيوعيين أنهم يكتفون بالهدم دون البناء فأفكارهم شديدة الوضوح فيما يتعلق بالإطاحة بالمجتمع الطبقي الرأسمالي ولكنها هلامية وغير واضحة بالنسبة لملامح المجتمع الذي يرغبون في استبدال النظام الرأسمالي به. والرأي عنده أنه يمكن قياس تقدم أي مجتمع بمدى ميله إلى القضاء التدريجي على الأفكار اللاهوتية والميتافيزيقية. رفض بوخنر أن يتدخل الدين ورجاله في أمور الحياة الدنيا ودافع عن حق البشر في التفكير المستقل والوصول إلى المعرفة بأنفسهم. يقول بوخنر إن التاريخ قد أثبت أن الإيمان بوجود الله قد أفضى إلى إقامة النظام الملكي من ناحية وحكم رجال الدين من ناحية أخرى. وذهب بوخنر أنه لا شيء يؤدي إلى الحرية والعقل والتقدم وإدراك الإنسان لإنسانيته سوى الإلحاد.

ب ـ أرنست هيكل (١٨٣٤ ـ ١٩١٩): Ernest Haeckel

درس أرنست هيكل الألماني علمي البيولوجيا والطب في ويزربرج وبرلين وفيينا. وتخرج في كلية الطب في برلين عام ١٨٥٧. وفي عام ١٨٦١ تمّ تعيينه أستاذاً لعلم التشريح المقارن بالجامعة ثم مديراً لمعهد الحيوان التابع لها. وفي عام ١٨٦٥ أنشأت الجامعة في جينا وظيفة أستاذ كرسي علم الأحياء خصيصاً له. وبقي في هذه الوظيفة فترة لا تقل عن ٤٣ سنة. ولهيكل مؤلفات هامة في علم الحيوان. تأثر هيكل تأثراً واضحاً بنظرية تشارلس داروين في التطور البيولوجي وأصبح واحداً من أبرز المدافعين عن هذه النظرية في ألمانيا لدرجة أن داروين نفسه له اعترف بالفضل لما حظيت به نظريته في التطور من دعاية هناك. وفي عام ١٨٦٦ نشر هيكل وهو في الثانية والثلاثين من عمره كتاباً في علم الأحياء بعنوان «المورفولوجيا العامة» أثنى عليه توماس هكسيلي عاطر الثناء. ويتحدث هيكل في هذا الكتاب عن النتائج العملية

والتطبيقية الناجمة عن نظرية داروين في التطور. واستاء هيكل لعدم ذيوع هذا الكتاب بين الناس فأعاد صياغته بأسلوب أكثر شعبية وتشويقاً ونشره تحت عنوان «التاريخ الطبيعي للخليقة» وراق الكتاب بعد إعادة صياغته لجمهور القراء الألمان.

لم يكتف هيكل بنظرياته البارزة في علم الحيوان فسعى إلى تطبيقها في مجالي الفلسفة والدين. وفي عام ١٨٩٩ ألف كتاباً تمت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان «لغز الكون» دافع فيه عن وحدانية الوجود ومعناها حلول الروح في المادة وأن المادة العضوية وغير العضوية تكونان وحدة واحدة لا تتجزأ. وانتهت هذه النظرية بهيكل إلى إنكار خلود الروح وحرية الإرادة وأيضاً إلى إنكار وجود إله منفصل عن الكون خالق له يرتبط بالبشر بعلاقات شخصية حميمة. والجدير بالذكر أن انشغال هيكل بالعلم الخالص والفلسفة لم يمنعه من نشر طائفة من الكتب في أدب الرحلات.

وتختلف وحدانية الوجود التي يذهب إليها هيكل بعض الشيء عن المذهب المادي البحت، ولهذا السبب يرفض هيكل تصنيفه ضمن الماديين والمثاليين، ولعل الأصح أن نطلق عليه وصف المادي المؤمن بوحدانية الوجود. ورغم أن هيكل هاجم الدين وما يشتمل عليه من خوارق للطبيعة ورفض الإيمان بالتنزيل فإنه سعى إلى إقامة صلة تجمع بين العلم والدين معتقداً أن ماديته الداعية إلى وحدانية الوجود هي التي توفر هذه الصلة. ويجرنا هذا إلى عقد مقارنة بين بوخنر وهيكل، ففي حين رأى هيكل أنه من الممكن الجمع بين العلم والدين استبعد بوخنر ذلك مشيراً إلى اتساع الهوة التي تفصل بين العلم والدين. غير أنه لا محيص من الإعتراف بالدور الكبير الذي لعبه كل من بوخنر وهيكل في نشر الشك والإلحاد في الفترة السابقة على اندلاع الحرب العالمية الأولى وأيضاً الفترة الواقعة بين الحربين الأولى والثانية.

ج ـ كارل فوت (١٨١٧ ـ ١٨٩٥): Carl Vogt

يقول كارل فوت في سيرة حياته إنه من مواليد جييسن في شمال فرانكفورت بألمانيا في ٥ يوليه/ تموز ١٨١٧ حيث كان والده أستاذاً بكلية الطب بجامعة جييسن. والجدير بالذكر أن هذه الجامعة لم تكن جامعة بالمعنى المفهوم. وفي خريف عام ١٨٣٣ أصبح فوت طالباً بهذه الجامعة التي لم يزد عدد طلابها على ستمائة طالب كما أن كل عدد سكان جييسن آنذاك لم يزد على ستة آلاف نسمة. قلنا إن جامعة جييسن لم تكن جامعة بالمعنى المتعارف عليه فقد كانت تفتقر إلى المباني وقاعات الدرس والمحاضرات. ولهذا درج الأساتذة على تدريس تلاميذهم في البيوت. وقبل التحاقه بالجامعة تعلم فوت اللغات اللاتينية والأغريقية والألمانية والفرنسية إلى جانب التاريخ والجغرافيا والرياضيات. وعندما التحق فوت بالجامعة أظهر اهتماماً

شديداً بعلم الكيمياء. ولحسن حظه تلقى علم الكيمياء على يدي أستاذ بارع أسمه جوستوس ليبيج الذي كان يجري أبحاثه في معمله الخاص وذاع صيته في الدوائر العلمية الأوروبية الأمر الذي جعل من جييسن قبلة للباحثين والدارسين وتوثقت الصلة بين فوت وأستاذه الفذ الذي كان يعامله كواحد من أبنائه. وبلغ تحمس الأستاذ لتلميذه حدا جعله يسعى ما وسعه السعي إلى تعيين فوت في وظيفة أستاذ بجامعة جييسن في عام ١٨٤٧. ثم ترك فوت جييسن ليكمل دراسته في بعض الجامعات السويسرية فتوفر على دراسة علم التشريح ووظائف الأعضاء في جامعة برن. والجدير بالذكر أن والد فوت كان أكاديمياً بارزاً إلى جانب زعامته لحزب الأحرار. فضلاً عن أنه كان واسع الأفق يرفض العداء ضد السامية كما يرفض التفرقة الطبقية. ولهذا نفر كثير من وجهاء جييسن منه الأمر الذي جعله يفضل أن يعيش في سويسرا على ألمانيا.

تخرج فوت في كلية الطب عام ١٨٣٩ غير أنه عقد العزم على ألا يمتهن الطب مفضلاً أن يعمل كمساعد عالم حيوان وجيولوجيا سويسري مرموق أسمه لويس أجاستيز الذي قرر في وقت لاحق الهجرة إلى الولايات المتحدة فانقطعت صلته به وخاصة لأنه كان ينسب أبحاث فوت إلى نفسه. أصدر فوت أول مؤلفاته بعنوان «في الجبال وعلى قمم الثلوج». عام ١٨٤٢. والجدير بالذكر أن السيرة الذاتية لحياة فوت تقف عند عام ١٨٤٤ وهو العام الذي قرر فيه الذهاب إلى باريس معتمداً في ذلك على مائة فرنك اقترضها من الغير. واللافت للنظر في سيرة حياته الذاتية أنها تخلو من أية إشارة إلى الفلسفة أو الدين الأمر الذي يدل على أنه لم يعبأ بهما البتة وأنه اعتبر الحديث عنهما مضيعة للوقت. وفي باريس أمضى فوت ثلاثة أعوام كانت من أكثر أيام حياته إثارة. ولا غرو فقد تعرف هناك على إثنين من أعلام الفوضوية هما باكونين وبرودهون، وعدد من أبرز الراديكاليين أمثال هرزن وجورج هيرويج. ومن المؤكد أن فوت أصبح يدين بالفوضوية والمذهب المادي في فترة إقامته في باريس حيث كسب قوت يومه عن طريق العمل كمراسل علمي للصحف. وفي عام ١٨٤٦ نشر فوت كتاباً ثقة في علم الجيولوجيا أعلن فيه نبذه لفكرة وجود إله شخصي. ولكن فوت نادى آنذاك بوجود فعل خلاق في المادة الأمر الذي دعا البعض إلى القول بإعتناقه مذهب حلول روح الله في الطبيعة. وقد ذهب فوت في تلك الفترة من حياته إلى القول إن المادة العضوية تملك القدرة الجوهرية على التطور التدريجي.

وفي الفترة بين ١٨٤٥ و١٨٤٧ نشر فوت كتاباً يقع في خمسمائة صفحة بعنوان «خطابات في علم وظائف الأعضاء للمتعلمين من كافة الطبقات». وقد عبر فيه فوت دون لف أو دوران عن وجهة نظر مادية بحتة وبين العلاقة بين أجزاء المخ المختلفة والنشاط الذهني وبين هذه الأجزاء والنشاط الجسماني. ثم يضيف إلى ذلك قوله: «إن كل أشكال النشاط الذهني

ليست سوى وظائف لمادة المخ». ومعنى هذا أن علاقة النشاط الذهني بالمخ هي العلاقة نفسها بين البول والكلية والمرارة والكبد. ومن ثم فإن الإفتراض بأن الروح تستخدم المخ كأداة تسخرها وتستعملها كيفما تشاء هو محض هراء وكلام فارغ. وسوف نفترض في هذه الحالة وجود روح خاصة بكل وظيفة من وظائف الجسد الأمر الذي سيحول دون إمكانية تكوين نظرة عامة عن الحياة. ويجدر بنا أن نذكر أن الفيلسوف الفرنسي بيير جان جورج كابانيس (١٧٥٧ - ١٨٠٨) سبق أن عبر عن وجهة نظر مماثلة. ويؤكد فوت أن الحالة المرضية التي يعاني منها الجسد تترك أثرها في حالة الإنسان الذهنية. فأي ضرر يصيب الجسد غالباً ما تكون له آثار ذهنية. ويهاجم فوت اللاهوت لأنه يقف حجر عثرة في سبيل تقدم العلوم. ويذهب إلى أن النشاط الذهني يتطور بتطور المخ ويتوقف بتوقف المخ. والروح في رأيه ليست سوى المحصلة لتطور المخ تماماً كما أن نشاط العضلات هو المحصلة لتطور هذه العضلات وأن الإفراز هو المحصلة لتطور الغدد والنشاط الذهني يبدأ مع بدء التكوين التدريجي للمخ. يقول فوت في هذا الشأن: «إننا لا نعرف أن الجنين يمارس أي نشاط ذهني. إن النشاط الذهني يبدأ فقط بعد الميلاد. وبعد الميلاد أيضاً يبدأ المخ تدريجياً في اكتساب الشكل المادي الذي يمكنه اتخاذه. وبتقدم الحياة يتغير النشاط الذهني ثم يتوقف هذا النشاط عندما يموت المخ... ومن ثم فإن علم وظائف الأحياء يقف بكل صراحة وحزم في وجه الإعتقاد بخلود الفرد». فعلم وظائف الأعضاء في نظره يستبعد وجود روح منفصلة عن الجسد. ويعترف فوت بأن نظرته هذه مادية ولكنه لا يستفيض في شرح هذه المادية من الناحية الفلسفية. يجادل فوت قائلاً: «إن المادة هي المسمى الوحيد الذي نعرف أنه لا يفنى». هذه وجهة نظر تتعارض تماماً مع وجهة النظر الدينية واللاهوتية التي تنظر إلى المادة على أنها عرض فانٍ. يقول فوت: «إن المركبات المادية تتغير ويمكن أن تفنى ولكن المادة ذاتها لا يمكن أن تفنى. إن المادة التي تتكون منها أجسادنا لا يمكن أن تفنى ووظائف هذه المادة لا تفنى». ولهذا يرفض فوت الإعتقاد «بوجود روح منفصلة تتحكم في تعبيرات الحياة في الجسد». ويرى فوت «أنه بإمكاننا تغيير الفكر نفسه على نحو ما عن طريق تغيير التكوين المادي للأشياء. يقول هذا العالم إنه يمكن فقط للمادية الكاملة والخالصة أن تؤدي إلى الوصول إلى نتائج علمية هائلة». ويعالج في كتابه «علم وظائف الأعضاء» فيما يعالج دورة الدم وتكوينه وعملية الهضم والتمثل الغذائي والتنفس الخ..

لقد سبق أن ألمحنا إلى الدور الكبير الذي لعبه الفيلسوف فيرباخ في نشر الإلحاد والفكر المادي ليس في ألمانيا وحدها بل في جميع أنحاء أوروبا. ومن الجائز أن فوت لم يقرأ فيرباخ أو يتأثر به مباشرة وأن تأثره بفيرباخ جاء من طريق بعض أصدقائه المتحمسين لأفكار فيرباخ. غير أنه من الثابت أن فوت قابل فورباخ في مدينة فرانكفورت في فترة بين ١٨٤٨ و١٨٤٩. وقلنا

أيضاً أن ليبج أستاذ فوت دعا تلميذه السابق إلى شغل وظيفة أستاذ علم الحيوان في جامعة جييسن حيث ألقى في أبريل ١٨٤٧ محاضرته الإفتتاحية التي أكد فيها أن خلود المادة هو الأساس المشترك الذي يجمع بين كل العلوم. وهاجم أيضاً الإستغراق في الفلسفات التأملية التي لا طائل من ورائها والتي كانت منتشرة في أرجاء ألمانيا آنذاك. وفي خريف عام ١٨٤٧ كتب فوت إلى زميله العالم هيرويج صرح فيه دون مواربة بأنه يؤمن بالمذهب المادي وبأن علم وظائف الأعضاء يستند تماماً إلى هذا المذهب.

ولم يقتصر اهتمام فوت على علم وظائف الأعضاء والدفاع عن مذهبه المادي بل امتد في عامي ١٨٤٧ و١٨٤٨ إلى العمل على إجراء تغييرات ثورية في المجتمع. وساهم فوت في النشاط الثوري الذي اجتاح ألمانيا آنذاك. ولكن عندما باءت هذه الثورة بالفشل والإخفاق اضطر إلى الرحيل عن ألمانيا. فذهب إلى برن بسويسرا ثم بقي في نيس بفرنسا حتى عام ١٨٥٢ . وفي تلك الفترة من حياته كتب «دراسات في حالات الحيوانات» التي ضمنها هجوماً شديداً على الطبقة الوسطى والدين وكل أشكال الحكومات داعياً إلى إقامة حكم فوضوي. وفي نيس تلقى فوت دعوة من جامعة جنيف لشغل وظيفة أستاذ الجيولوجيا. وعام ١٨٥٢ نشر كتاباً بعنوان «صور من حياة الحيوان» هاجم فيه فكرة خلق العالم الذي رفضها لعدم قبوله خلق المادة من العدم. وخص بهجومه عالماً اسمه رودلف فاجنر باعتباره ممثلاً لكل العلماء الذين يؤمنون بالخزعبلات وبوجود خالق لهذا الكون. واحتدم الجدل بين العالمين وانتهى بفوت إلى تأليف كتاب ظهر عام ١٨٥٥ بعنوان «الإيمان الأعمى والعلم».

وفي كتابه «الإيمان الأعمى والعلم» يشن فوت هجوماً قازعاً على غريمه رودلف فاجنر من الناحيتين الأخلاقية والعلمية ويهون من شأن أبحاثه في علم وظائف الأعضاء. وأنحى فوت على فاجنر أنه اعتبر الكتاب المقدس تنزيلاً من لدن الله يتضمن الحقائق الدينية والأخلاقية. وطالب فاجنر بضرورة فصل الدين عن العلم ولكنه اعترف بأن الحقائق الدينية لا تجد في الأبحاث العلمية ما يؤكد صحتها. فضلاً عن أنه آمن بوجود الروح وبوجود عالم أخلاقي حال في الإنسان ولا سبيل إلى فصله عنه. ومن الواضح أن الإزدواجية التي اتسمت بها نظرة فاجنر (مثل إيمانه بالروح المنفصلة عن الجسد) لم يرق في عين فوت المؤمن بوحدانية الوجود.

ويناقش كتاب «الإيمان الأعمى والدين» موضوعين أساسيين (أولهما) مسألة زعم الكتاب المقدس بانحدار كل البشر من صلب رجل واحد هو آدم وامرأة واحدة هي حواء كما يعتقد فاجنر. وعارض فوت هذا الإعتقاد بقوله إن الدليل العلمي يشير إلى أن البشر ينحدرون من أكثر من ذكر وأكثر من أنثى. و(ثانيهما) موضوع وجود روح مستقلة وخالدة طبقاً لما جاء في

الكتاب المقدس واعتقاد فاجنر. والرأي عند فوت أن مثل هذه الروح المنفصلة عن الجسد والمتصفة بالخلود ليس لها وجود.

وبمجرد صدور كتاب «الإيمان الأعمى والعلم» في أوائل عام ١٨٥٥ نفدت جميع النسخ. وأعيد طبع الكتاب في غضون أسابيع قليلة. من المؤسف أن فوت كتب مقدمة للطبعة الثانية من كتابه اتهم فيها غريمه فاجنر بسوء الخلق من ناحية والقصور العلمي من ناحية أخرى. ومما زاد من احتدام النزاع بين العالمين أن فوت كما رأينا كان يسارياً وثورياً في فكره السياسي في حين أن غريمه كان يتوخى الحذر ويرفض التورط في أية مخاطرات سياسية. وعافت نفس فاجنر جو المهاترات فامتنع عن الرد على فوت الذي أنكر أسطورة آدم وحواء وقال إنه لا يمكن لأي نشاط ذهني أن يوجد إذا لم يكن لهذا النشاط أساس مادي. وهي وجهة نظر واضحة المادية.

وبتقدمه في العمر طرأ بعض التغير على تفكير فوت الفوضوي فقد تخلى عن هجومه المتكرر على الدين. ولكن توقفه في أخريات أيامه عن الهجوم على الدين لا يعني أنه غيّر أفكاره بصدده. فقد ظل يعتقد أن أية مؤسسة دينية هي عائق أمام التطور الحر لروح الإنسان التي نذر حياته لتطويرها وتحريرها من ربقتها. ورفض فوت الإعتقاد بأن المؤسسات الدينية التي تستخدم أسلوب القسر والإرغام يمكنها بث الأخلاق الحقيقية في نفوس الناس، فالأخلاق الحقة في نظره تنبع من الحرية وليس من القسر والإرغام. وبلغ إيمان فوت بالديموقراطية مبلغاً جعله يطالب بتحقيق الحرية المطلقة لكل الأفراد بما في ذلك حرية الملحد في التعبير عن إلحاده دون خوف من عقاب القانون.

والجدير بالذكر أن فوت تطرف في التعبير عن بعض آرائه. فقد ربط بين العلم ومجريات السياسة فذهب إلى أن الثورة الإجتماعية والسياسية لها ما يبررها في قوانين الطبيعة التي تتقدم في طفرة عنيفة واحدة وليس بالتدريج. ومن دلائل شططه أنه اعتقد أن غذاء الإنسان يحدد نوع تفكيره وأنه يمكن تغيير أفكار الإنسان السياسية من طريق تغيير نوع الغذاء الذي يتناوله، بل إنه يمكن استبعاد الدين من ذهنه باتباع الطريقة نفسها.

قد يبدو لنا مما تقدم أن فوت كان يؤمن بالإشتراكية ويقترب من الماركسية التي ظهرت في وقته. ولكن هذا أبعد ما يكون عن الحقيقة؛ فإيمانه بالحرية الفردية جعله يناصب سيطرة الدولة العداء. صحيح أنه إتفق مع الفكر الماركسي في الهجوم على الله والنظام الملكي ولكنه كان ينظر بكل التقدير والإحترام إلى الملكية الفردية فلم يطالب قط كما فعل ماركس بإلغائها، كما أنه لم يهاجم الطبقة البورجوازية. ولهذا كان من الطبيعي أن يصطدم فوت بماركس اصطداماً عنيفاً في الفترة من ١٨٥٩ و١٨٦٠. وإذا كان ماركس قد روج لفكرة المادية التاريخية والمادية

الجدلية فقد كان لفوت باع طويل في الترويج للمادة العلمية أو المادية الفيزيقية. ورغم أن فوت لم يكن فيلسوفاً على الإطلاق فقد ترك بصماته الإلحادية الواضحة ليس على موليستوت وبوخنر فحسب بل على عدد كبير من المثقفين الألمان.

٧ ـ ماديون متنوعون

أ ـ كوهين تشابمان (١٨٦٨ ـ ١٩٥٤): Cohen Chapman

يعتبر المفكر الحر كوهين تشابمان واحداً من أبرز المفكرين البريطانيين الماديين الحديثين. صاغ كوهين تشابمان فلسفته في كتاب نشره لأول مرة في لندن عام ١٩٢٧ بعنوان «إعادة بيان المادة» وقال في هذا الشأن: «إن الملمح الرئيس لمفهوم المادية ملمح صحيح في يومنا مثلما كان في أي وقت مضى. وهو الأساس في كل العلوم السليمة. وليس للتغيرات التي تطرأ على مفهومنا لطبيعة المادة أدنى علاقة بهذا الملمح على الإطلاق». ويأسف كوهين لأن الناس في العادة ينفرون من المذهب المادي ولا يحاولون مناقشته بالحجة والمنطق إذ أنهم يستنكرونه قبل مناقشته.

ورغم إيمانه بالفلسفة المادية فإن كوهين يناصب المادية الماركسية العداء لأن الماركسية تعنى فوق كل شيء بتطبيق المذهب المادي على مجال الإقتصاد، معتقدةً أن نظرتها تمثل كافة العلوم الإنسانية في حين يرى كوهين أنها لا تعدو أن تكون جزءاً من كل أكبر وأشمل. ومن الواضح أن مفهوم كوهين للمذهب المادي مفهوم يجمع بين النظريتين الآلية والحتمية. ويشرح كوهين فلسفته المادية قائلاً: «إن تقدم العلم بل إن طبيعته لا يمكن فصلها عما يعرف بالمذهب الحتمي. فالعلم مادي ولا شيء غير ذلك». وسلم كوهين بأن قوانين المادة كما هي قائمة قد تحتاج إلى مراجعة وإعادة نظر فيها بشكل جاد. فالمؤمن بالمادية يعيش في عالم الحقيقة ولا يعيش في عالم الخيال. ومن ثم فهو يستجيب لأية حقائق علمية مستحدثة قد تظهر في الأفق. وهو يرفض الإعتقاد بأن مكتشفات علم الفيزياء الحديث في متانة المادة وصلابتها وفي سلامة المذهب المادي. فالمادة رغم الإكتشافات الحديثة تتصرف بالطريقة نفسها التي كانت تتصرف بها قبل هذه الإكتشافات. والرأي عنده أن جوهر المادية يكمن في أن جميع الظواهر مهما اختلفت

أصنافها ترجع إلى تكوين القوى الطبيعية «فالحياة وظيفة لأجسام معينة منتظمة توفرها الظواهر الكيميائية والفيزيائية والظروف التي تظهر فيها».

ب ـ رودلف كارناب (١٨٩١ ـ ١٩٧٠): Rudulf Carnap

في الوقت الذي نشر فيه كوهين تشابمان كتابه عن المادية عام ١٩٢٧ كانت جماعة فيينا تعمل على قدم وساق لنشر الوضعية المنطقية وقد برز كارناب كواحد من أهم أتباعها. والجدير بالذكر أن مؤسس مدرسة فييناهو مورتيز شيليك الذي أسهم بقسط وافر في إرساء قواعدها وذلك في الفترة من ١٩٢٤ حتى ١٩٣٦.

وفي عام ١٩٣٢/ ١٩٣٣ نشر كارناب بحثاً بعنوان علم النفس بلغة الفيزياء» أشار إليه الفيلسوف أير في كتابه «الوضعية المنطقية» يقول كارناب في بحثه إن كل عبارة ترد في علم النفس يمكن صياغتها بلغة الفيزياء... فكل عبارات علم النفس تصنف أحداثاً فيزيقية هي على وجه التحديد السلوك الفيزيقي للإنسان والحيوان الأمر الذي يدل على أن لغة الفيزياء لغة كونية أي لغة يمكن ترجمة كل جملة إليها. ويذكر أن كارناب تصدى للدفاع عن وجهة نظره في هذه اللغة الفيزيقية في أطروحة نشرت في لندن بعنوان «وحدة العلوم». ويؤكد كارناب ذلك بقوله: «لو أن اللغة الفيزيقية بسبب عالميتها تم اتخاذها كلغة العلم فإن كل العلوم سوف تتحول إلى علم الفيزياء. وسوف تصبح مجالات العلوم المتنوعة جزءاً من العلم الموحد. وسوف يتوفر لدينا في الأساس أمر واحد فقط هو تلك الأحداث الفيزيقية التي تخضع لقانون شامل يحتوي على كل شيء. ومن الخطل أن نظن أن كارناب طالب علماء النفس بنبذ استخدام مصطلحاتهم الخاصة بهم واستبدالها بلغة الفيزياء. فكل ما ذهب إليه هو أنه يمكن تحويل هذه المصطلحات إلى لغة فيزيقية أو فيزيائية. ولا يزعم كارناب أن تحويل لغة العلوم المتنوعة إلى عمل الفيزياء قد تم بالفعل أو أنه في طريقه إلى أن يتم. ويرد كارناب السبب في هذا إلى أن كل عالم مشغول بحل المشاكل التي يواجهها في تخصصه. ورغم إلمام العالم بما يحدث في التخصصات الأخرى فليس لديه الوقت أو الجهد كي يفعل ذلك. إذا دلّت نظرية كارناب المادية على شيء فإنها تدل على أن أتباع المذهب المادي يعتبرون الفيزياء أم كل العلوم. ولا غرو فهذا العلم في أساسه يبحث في طبيعة مكونات الطبيعة ويستبعد الخوارق الطبيعية من مجال بحثه. فضلاً عن أنه بشكل أو بآخر على صلة بكل العلوم. ويذهب كارناب إلى أن علم الفيزياء يبين ضآلة الإنسان في الكون وهو يرفض الفكرة الدينية التي تعتبر الإنسان مركز الكون أو أهم شيء فيه. ورغم أن بعض الباحثين لا يوافقون على رأي كارناب الداعي إلى تحويل لغة كل العلوم إلى لغة علم الفيزياء فإنهم يرون أن هذا الرأي يساعد على دحض المذهبين الثنائي والمثالي

معاً وعلى تعميق المفهوم المادي. كما أنه يمكن الإستفادة من هذا الرأي لمحاربة الذين يستخدمون علم النفس لتفنيد المذهب المادي.

ج ـ المذهب السلوكي: Behaviourism

المذهب السلوكي نظرية نفسية وفلسفية تربطها بالمذهب المادي أوثق الروابط، يعتبر جون ب. واتسون (١٨٧٨ ـ ١٩٥٨) واحداً من أبرز رواده. ألّف واتسون عام ١٩١٤ كتاباً بعنوان «السلوك: مقدمة في علم النفس المقارن» وقد مهد واتسون السبيل إلى ظهور عالم بارز آخر في هذا المجال هو جلبرت رايل (١٩٠٠ ـ ١٩٧٦). وقد سعى رايل ما وسعه السعي إلى الذهاب بالمذهب السلوكي إلى أبعد شوط ممكن وهو مذهب تخصص في تحليل الأنشطة الذهنية في إطار سلوك قائم بالفعل أو يمكن أن تقوم له قائمة. والرأي عند رايل أن العقل ليس كائناً داخلياً يختفي وراء الظواهر السلوكية بل إنه بكل بساطة جزء من السلوك الفيزيقي. والمذهب السلوكي لا ينتشر بين غالبية الباحثين الذين يعرضون عن تحليل العقل على هذا النحو وعن تفسيره بأنه ظاهرة سلوكية.

وفي عام ١٩٥٦ ظهرت بعض الإتجاهات الحديثة في المادية النفسية تعرف بنظرية الهوية وذلك عندما نشر عالم النفس البريطاني يو.ت. بلاس المولود عام ١٩٢٤ بحثاً بعنوان: «هل الوعي عملية ذهنية؟» ويقصد المؤلف بعنوانه أن يؤكد أن الوعي لا يخرج عن كونه عملية تتصل بعمل المخ. وتحمس لهذه النظرية العالم هربرت فيجي الذي نشر عام ١٩٥٨ بحثاً مطولاً عما هو «ذهني» وما هو «فيزيقي» ويعترف فيجي بأن الفضل في معرفته بوحدانية الوجود (التي تعارض المذهب الثنائي القائل بوجود روح منفصلة عن الجسد) يرجع في الأساس إلى الباحث النمساوي ألوا رييل (١٨٤٤ ـ ١٩٢٤) الذي استحدث الكانطية الجديدة. فضلاً عن تأثره بمورتيز شيليك الذي قلنا إنه واحد من أبرز جماعة فيينا المدافعة عن الوضعية المنطقية. ولم يشأ فيجي في كتابه أن يصف نفسه بالمادية لأنه رفض الإقتناع بأن الأحداث الذهنية مجرد نتائج جانبية لعمل المخ. وفي عام ١٩٧٠ صدر كتاب ضم طائفة من المقالات لعدد من العلماء بعضها يعارض نظرية الهوية وبعضها الآخر يؤيدها. ونذكر من بين المؤيدين لها يو.ت. بلاس وهربرت فيجي وج. سمارت ودايفيد أرمسترونغ. يقول أرمسترونغ في دفاعه عن نظرية الهوية: «نحن نستطيع إعطاء بيان كامل عن الإنسان باستخدام لغة كيميائية ـ فيزيائية... إنه من الواضح أن إتجاه التفكير العلمي هو نحو الإفتراض الكيميائي ـ الفيزيائي الذي يعني أن الإنسان ليس سوى آلة فيزيقية».

٨ ـ مجموعة متفرقة من الملحدين المحدثين

ماريو بنجو وآخرون: Mario Bungo

ولد ماريو بنجو في مدينة بوينس آيريس بالأرجنتين عام ١٩١٩ وعمل بالكيمياء النظرية في بلاده في الفترة من عام ١٩٥٦ حتى عام ١٩٥٩. وفي عام ١٩٦٠ أصبح أستاذ الفلسفة في جامعة ماك جيل في مونتريال بكندا. ويعتبر مبحثه في الفلسفة الأساسية الذي يقع في ثماني مجلدات والصادر بين عامي ١٩٧٤ و١٩٨٩ أهم أعماله المنشورة على الإطلاق. فلا ريب أن أفضل مؤلف عالج فيه المادية هو كتاب «المادية العلمية». ويدافع بنجو عن المذهب المادي قائلاً: «إن العلم المعاصر يؤكد ديناميكية المادة وقدرته غير المحدودة على خلق أشكال جديدة» ويذهب بنجو إلى أن «الحياة خاصة أشياء بعينها» هي نظرية يعتقد أن علم الأحياء يؤكدها. حتى الثقافة في نظره شيء مادي فهو يقول: «إن الثقافة شيء مادي مثل الحركة والتغيرات الكيميائية لأنها تحدث فينا وبيننا وما نحن إلا منظومة مادية». ويعتقد بنجو أن العلماء يرتكبون خطأ عندما ينظرون إلى المكان ـ الزمان على أنه شيء غير مادي «فالمكان ـ الزمان هو الشبكة الأساسية التي تخص الأشياء المتغيرة أي الأشياء المادية... فالمكان والزمان ليس لهما وجود مستقل عن الأشياء المادية مثل الجوامد أو الحركة أو الحياة أو العقل أو الثقافة أو التاريخ». باختصار يرى بنجو أن أي شيء حقيقي لا بد أن يكون قائماً على المادة كما أنه يتخذ موقفاً يجمع الإلحاد والإيمان بالمذهب الإنساني.

ملحدون من أتباع المذهب الإنساني:

ـ روي (١٨٨٧ ـ ١٩٥٤): Roy

يعتبر الثائر الهندي م.ن. روي واحداً من الملحدين من أتباع المذهب الإنساني فهو يدافع عن

المذهب المادي في كتاب «المادة» الذي ألفه عام ١٩٣٤ وهو نزيل السجن ثم رأى طريقه إلى النور عام ١٩٤٠. وفي عام ١٩٥١ أعاد نشر الكتاب الذي تكرر نشره في دلهي عام ١٩٨٢.

ـ كورليس لامونت (١٩٠٢ ـ): Corliss Lamont

دافع الفيلسوف الأميركي كورليس لامونت عن المادية في كتابه «فلسفة المذهب الإنساني» الذي صدرت الطبعة السادسة منه في نيويورك عام ١٩٨٢.

ومن الأسماء اللامعة في سماء الإلحاد العالم ج.ب.س. هولدين (١٨٩٢ - ١٩٦٤) الذي دافع عن المذهب المادي في كتابه المنشور عام ١٩٦٨ بعنوان «العلم والحياة».

وفيما يلي طائفة أخرى من الملاحدة:

ـ كارلتنز ديتشنر (١٩٢٤ ـ): Karltheinz Deschner

قلنا إن كاهل اشترك مع إثنين في تأليف كتاب «لماذا أنا مسيحي/ ملحد/ لا أدري». وشرح كاهل في المقال الذي أسهم به في هذا الكتاب أسباب إلحاده. أما زميله ديتشنر فقد عبر في هذا الكتاب عن اقتناعه باللأدرية. وقد تنوعت كتابات ديتشنر بحيث شملت الرواية والنقد الأدبي وتاريخ الكنيسة.

ـ جاي فاو: Guy Fau

جاي فاو ملحد فرنسي معاصر خصص صفحات كتابه لشرح «أسباب الإلحاد» (١٩٩٠).

ـ مادلين أوهير (١٩١٩ ـ): Madalyn O'Hair

مادلين أوهير ملحدة أمريكية ذائعة الصيت. وهي ليست فقط أشهر الملحدات في العالم كله بل هي أكثرهن حدة في التعبير عن رأيها. تركت أوهير بصماتها الواضحة على الإلحاد الأميركي بسبب تأسيسها لجمعية الملحدون الأميركان التي لعبت دوراً بارزاً في الحياة الفكرية الأميركية.

ـ جوردون شتين: Gordon Stein

يعتبر المفكر الأمريكي جوردون شتين من أخطر الذين أشاعوا الإلحاد عن طريق كتاباته ومنها «مختارات من الإلحاد والعقلانية» (١٩٨٥) ـ «موسوعة الإلحاد» (١٩٨٥) ـ «مختارات ثانية في الإلحاد والعقلانية» (١٩٨٧) ـ «الله ما له وما عليه» (١٩٩٠).

ـ أين راند (١٩٠٥ ـ ١٩٨٢): Ayn Rand

تعتبر أين راند واحدة من أبرز الملحدات المعاصرات. وهي أمريكية من أصل روسي. وقد كتبت الرواية إلى جانب دعوتها إلى الإلحاد. ومن الواضح أن جورج هـ. سميث تأثر بها بالغ

التأثر عندما كتب «الإلحاد: القضية ضد الله» فضلاً عن أنها تركت أثراً أكبر في كتابه التالي «الإلحاد: أين راند وهرطقات أخرى» (١٩٩١). ورغم هذا سعى جورج سميث إلى التخلص بعض الشيء من أثر أين راند فيه. وبلغ اهتمام جورج سميث بها حداً جعله يكتب ثلاث مقالات في خمسين صفحة عنها.

أطلقت راند على إلحادها إسم «المذهب الموضوعي» وهو مذهب ناصب الإيمان والتصوف العداء. ويذكر براندن أحد مريديها أن أتباعها لم يعرفوا الحلول الوسطى في دفاعهم عن العقل. ورغم أن نبرتهم لم تتسم بالعدوانية فإنها اتصفت بالصلابة. وتمتدح أين راند تفكير الإنسان في ذاته كما تمتدح المذهب الليبرالي والنظام الرأسمالي وهي ترفض الإيثار والإشتراكية والشيوعية وتكبيل الإنسان لنفسه بفكرة الواجب. وأين راند يحلو لها أن تصف نفسها بإتباع المذهب الأرسطاليسي. ويصفها جورج سميث بالتفاؤل الفلسفي قائلاً إن نبذها لفكرة الله لا يعني نبذها للميتافيزيقا والأخلاق واليقين وإمكانية تحقيق السعادة. وهو يعتبرها داعية للمذهب الإنساني في أحسن صورة وإنها تؤمن أن سعادة الإنسان تمثل ذروة علم الأخلاق.

ـ ليونارد بيكوف: Leonard Peikoff

ويعطينا ليونارد بيكوف (الذي يصف نفسه بأنه أحسن تلاميذ راند) تحليلاً دقيقاً لفلسفتها في كتابه «المذهب الموضوعي: فلسفة أين راند» (طبعة بنجوين نيويورك ١٩٩١). ويشمل هذا الكتاب فيما يشمل فصولاً عن الحقيقة والإدراك الحسي والإرادة وتكوين المفاهيم والموضوعية والعقل. وطبقاً لما يقوله بيكوف نبذت أين راند كلاً من المذهبين المثالي والمادي كما رفضت المذهب فوق الطبيعي. ويلخص بيكوف المذهب الموضوعي الذي نادت به أين راند بقوله: «المذهب الموضوعي يدافع عن العقل كوسيلة الإنسان الوحيدة إلى المعرفة. ولهذا فإن هذا المذهب لا يقبل الله أو أية فكرة أخرى خارقة للطبيعة. (وهو) يرفض الإيمان بوجود الله وإبليس والشياطين كما يرفض الإيمان بالقوى الروحية... والمثالية... ويقبل الحقيقة الواقعة فقط لا غير».

٩ - برتراند راسل ورفاقه

في أواخر القرن التاسع عشر أنشأ ثلاثة من الزملاء الأصدقاء بجامعة كامبردج جمعية ملحدة تعرف بجامعة الرسل تضم ثلاثة من أساطين العلم والمعرفة هم: جورج مور وجون ألفيس ماك تجارت وبرتراند راسل. وكان جورج أكثرهم تحفظاً في التعبير عن إلحاده في حين كان راسل لا يكف عن إعلانه ولهذا يخلق بنا أن نبدأ به وخاصة لأن شهرته طبقت الآفاق.

لماذا لست مسيحياً:

في يوم ٦ مارس/ آذار ١٩٢٧ ألقى برتراند راسل محاضرة بعنوان «لماذا لست مسيحياً» في قاعة بلدية باترسي بأنجلترا بدعوة من الجمعية القومية العلمانية في جنوب لندن. وشرح راسل في محاضرته السببين اللذين على حد قوله يدعوانه إلى إنكار الدين المسيحي: أولهما أنه لا يؤمن بالله والخلود وثانيهما أنه لا يعتبر المسيح أفضل الأشخاص وأكثرهم حكمة رغم اعترافه بأنه يملك درجة كبيرة للغاية من الطيبة الأخلاقية.

ويتناول راسل المحاجات التي يستخدمها المؤمنون بالله للتدليل على وجوده ليتولى دحضها أولاً بأول. يبدأ راسل بمشكلة وجود الله فيقول إن الكنيسة الكاثوليكية ترى أنه يمكن التدليل على وجوده دون حاجة إلى الرجوع إلى العقل. وهي مقولة يراها راسل غريبة وواهية ونوعاً من المحاجة ضد من يذهبون إلى أن العقل يتعارض مع الإيمان بوجود الله. يقول راسل إن المحاجة البسيطة والقديمة للتدليل على وجود الله هي تلك التي تقول إنه لا بد من وجود سبب لكل شيء في هذا الكون، وهي محاجة تنتهي بنا في آخر المطاف إلى التسليم بوجود السبب الأول أي الله. ويعترف أنه ظل مقتنعاً بصحة هذه المحاجة حتى بلوغه سن الثامنة عشرة وأنه نبذ محاجة السبب الأول، بعد أن قرأ سيرة حياة جون ستيوارت ميل لأنها تطرح تساؤلاً عن السبب في وجود السبب الأول ومحاجة السبب الأول تقتضي الإفتراض بأن للعالم بداية في

حين أنه لا يوجد ما يدعو للإعتقاد بوجود هذه البداية. ويرجع هذا إلى إفتقارنا إلى الخيال. وينتقل راسل إلى مناقشة المحاجة الثانية التي يستخدمها المؤمنون للتدليل على وجود الله. وهي محاجة سادت القرن الثامن عشر بفضل اكتشافات إسحق نيوتن في علمي الرياضيات والميكانيكا. وخلاصة هذه المحاجة أن الكون تحكمه مجموعة من القوانين الطبيعية التي لا تتبدل أو تتغير وأن الله هو الذي أودع هذه القوانين في الكون كي يسير بمقتضاها. ولهذا فإن هذه المحاجة تسمى محاجة القانون. فالكثير مما نسميه قوانين الطبيعة ليست سوى مواضعات بشرية. ويدلل راسل على تغير مفهوم القانون الطبيعي بنشاط الذرة التي لا تخضع للقانون كما كان العلماء في الماضي يظنون. فقد اتضح أن القوانين التي تسير الذرة بمقتضاها ليست سوى متوسطات إحصائية يمكن أن يكون منشؤها قوانين الصدفة.

فكرة النظام الذي يحكم حركة الكون:

أما المحاجة الثانية التي تستخدم للتدليل على وجود الله فهي وجود نظام في الكون لو قيض له أن يختل قليلاً لما تمكن البشر من البقاء على قيد الحياة. يقول راسل إن هذه المحاجة انهارت عندما أماط تشارلس داروين اللثام عن القوانين البيولوجية التي تحكم الكائنات الحية. فهذه الكائنات لا تجد أن بيئتها مواتية لاستمرارها في الحياة بل هي تبقى على قيد الحياة بسبب قدرتها على التأقلم مع بيئتها. ولا يستعقل راسل أن العالم الذي نعيش فيه بكل ما يشوبه من عيوب ثمرة إله قادر على كل شيء وعليم بكل شيء استغرق منه لصنعه ملايين السنين. يقول راسل إن الحياة على الأرض سوف تنتهي عندما تسري البرودة في الشمس. عندئذٍ ستتحول الأرض إلى كوكب ميت بارد خال من الحياة مثل القمر.

المحاجة الأخلاقية للتدليل على وجود الله:

بالرغم من دحض الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط في مبحثه «نقد العقل الخالص» للمحاجات الفكرية القديمة المستخدمة فيما مضى للتدليل على وجود الله، فقد اخترع محاجة جديدة يمكن تسميتها بالمحاجة الأخلاقية. وهي محاجة شاعت في أشكالها المختلفة في القرن التاسع عشر منها الإعتقاد أنه بدون وجود الله يختفي الفرق بين الخير والشر. يقول اللاهوتيون المسيحيون إن الله يأمر بالخير لأنه خير ولكن راسل يرد على هذا ساخراً بقوله إن المحاجة الغنوسية تنطوي على قدرة أكبر على الإقناع ومفادها أن العالم الذي نعيش فيه ليس من صنع إله خير ولكنه من صنع شيطان خلقه في غفلة من الله.

المحاجة الخاصة برفع الظلم الموجود على الأرض:

وينتقل راسل إلى المحاجة التي تقول إنه لا بد من وجود إله عادل في هذا الكون حتى يعوض

البشر بعدله عما يكابدونه في هذه الدنيا من ظلم ومعاناة. ويعلق على ذلك بقوله إن الأرض ليست سوى نموذج لسائر الكون وأغلب الظن أن أي عالم آخر لن يكون أحسن حالاً من عالمنا الراهن. ويعزو راسل إيمان معظم الناس بوجود الله إلى سببين أولهما أنهم رضعوا هذا الإيمان في طفولتهم من أمهاتهم وثانيهما أن الأنسان يجنح إلى الإيمان بالله بسبب رغبته في التمتع بحماية أخ أكبر يوفر له الأمان والإطمئنان.

شخصية المسيح:

ثم تناول راسل شخصية المسيح فيقول إنه لا يشارك العقلانيين والملاحدة الإعتقاد بأن المسيح هو أفضل وأحكم شخصية في التاريخ. فالرأي عنده أنه يتحلّى ببعض الفضائل مثلما يعاني من بعض النقائص. ويضيف راسل أن المسيح لم يستحدث مقولة من لطمك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر أيضاً. فقد سبق لبوذا أن دعا إليها منذ ما يقرب من ستة آلاف عام قبل المسيح وهو مبدأ لا يضعه المسيحيون موضع التنفيذ على أية حال. ويبدي راسل إعجابه بنصيحة المسيح للرجل الغني إذا أراد أن يتبعه أن يذهب ويبيع كل أملاكه ويوزعها على الفقراء. وهي نصيحة لا تجد استجابة بين المسيحيين.

عيوب تعاليم المسيح:

يقول راسل إنه ليس هناك دليل تاريخي على أن المسيح كان موجوداً بالفعل. ولهذا فهو يكتفي بنقد شخصية المسيح حسب ما جاء في الأنجيل. والرأي عنده أن المسيح لم يكن حكيماً عندما ربط بين عودته إلى الأرض على سحابة من المجد (وهو ما يعرف بالمجيء الثاني) وبين التبشير بنذر الموت والدمار الآتية عن قريب. أي المسيح استخدم مع معارضيه أسلوب التهديد والوعيد وهو أسلوب يترك في النفس آثاراً ضارة لأنه يثبط همة المسيحيين ولا يحفزهم على العمل البناء.

المشكلة الأخلاقية:

وأيضاً ينحى راسل باللائمة على المسيح لتهديده الخطاة والرافضين لتعاليمه بنار الجحيم الأبدية. وهو يرى أن أي إنسان يتصف بقدر من الشفقة لا يمكن أن يذهب إلى هذه القسوة البالغة. ويقارن راسل بين أسلوب سقراط الدمث والمهذب في التعامل مع معارضيه وأسلوب المسيح القاسي مع معارضيه وتهديده لهم بنار جهنم التي لاتنطفىء أبداً حيث البكاء وصرير الأسنان. يقول المسيح إن الله يغفر كل الخطايا والذنوب باستثناء خطية التجديف على الروح القدس ويهدد بمعاقبة مرتكبها بمنتهى القسوة. وهو موقف يخلو في نظره من الرحمة. ويعتقد راسل أن تكرار تهديد المسيح للخطاة بسعير جهنم ينم عن الغلظة وعن تلذذه بمنظرهم وهم

يكتوون بلظاها. ويعبر راسل عن حيرته في فهم النص الوارد في الكتاب المقدس عن موقف المسيح المتحامل على شجرة التين. فقد مر المسيح بها وأراد لها أن تثمر. غير أن الوقت لم يكن وقت إثمارها فلعنها فيبست شجرة التين في الحال. ويتساءل راسل ما ذنب شجرة التين في أنها لم تثمر طالما أن الوقت لم يكن موسم إثمارها.

العامل العاطفي:

يقول راسل إن إيمان الناس بالدين أمر لا ينهض على المحاجات بل على العاطفة المحضة. يقال إنه من الخطأ أن يهاجم الإنسان الدين لأن الدين هو الذي يعصم البشر من الرذيلة والزلل. يرى راسل أن رواية صاموئيل بتلر «العودة لزيارة أيرهون» تعطينا أوضح مثل على ذلك. فهذه الرواية تحكي لنا قصة رجل إسمه هيجز يأتي إلى بلد ليقضي فيها بعض الوقت ثم يهرب منها في بالون أو منطاد ويغيب هذا الرجل عشرين عاماً عن البلد ثم يعود إليها ليجد أن الناس أخذوا يعبدونه بإسم «إبن الشمس» الذي قيل إنه صعد إلى السماء وأنهم يحتفلون بهذا الصعود كل عام. وأراد الرجل العائد أن يوضح للناس أنه بشر مثلهم وأنه هو الذي طار في بالون من بلادهم إلى مكان آخر. غير أنه قيل له ألا يفعل هذا لأنه يقوض بذلك أخلاق المجتمع التي نسجت حوله أسطورة صعوده.

ويدحض راسل الرأي القائل بأن الدين هو حافز الإنسان إلى الفضيلة بقوله إن الإنسان يزداد قسوة كلما توهجت فيه جذوة الإيمان، فقد شهدت عصور الإيمان بالمسيحية بشاعات وأهوالاً يشيب لها الولدان مثل محاكم التفتيش وإحراق الساحرات. والرأي عنده أن الدين المنظم أو الكنيسة هي العدو الأول لكل تقدم أخلاقي يحدث في العالم. وهو يضرب مثالاً على مدى قسوة الكنيسة الكاثوليكية فيقول إذا شاء حظ امرأة العاثر أن تتزوج برجل مصاب بمرض الزهري فإن الكنيسة الكاثوليكية تحظر طلاقهما ولا ترى أي مانع في إنجابها أطفالاً مصابين بهذا المرض. فالكنيسة تضع مفاهيم ضيقة لما تسميه الأخلاق ثم تضع هذه الأخلاق فوق كل اعتبار حتى ولو كان هذا ضد سعادة البشر.

الخوف أساس الدين:

يقول راسل إن الدين يعتمد أساساً في الإيمان به على الخوف من المجهول والرغبة في أن يجد الإنسان أخاً كبيراً يحتمي بحماه ويستظل بظله... أخاً يقف بجانبه فيما يمر به من محن. ويضيف راسل أن الخوف يولد القسوة. ولهذا ليس من المستغرب أن نرى القسوة تسير جنباً إلى جنب مع الدين. ثم يعرض راسل إلى الدور الذي يلعبه العلم في تبديد بعض هذا الخوف ومحاولات الكنيسة المتكررة الوقوف في وجه هذا العلم وتعطيل تقدمه.

ويختم راسل محاضرته في قاعة بلدية باترسي بقوله إن الإنسان استمد فكرة الإيمان بالله من نظم الطغيان والجبروت السائدة في الشرق، فعلاقة الإنسان بالله أشبه ما تكون بعلاقة العبد الذليل بالحاكم المستبد. وهي ذلة تأباها كل نفس تشعر بالعزة والكرامة.

وفي مقال نشره برتراند راسل عام ١٩٣٠ بعنوان: «هل أضاف الدين إسهامات مفيدة إلى الحضارة» يقول هذا الفيلسوف إن رأيه في الدين هو نفس رأي الشاعر الروماني لوكريشيوس، وفحواه أن الدين مرض وليد الخوف يسبب شقاء هائلاً للجنس البشري. ورغم هذا فإنه لا ينكر أن الدين أسدى خدمتين للإنسانية أولاهما تثبيت التقويم السنوي وثانيتهما أن الكهنة في مصر القديمة سجلوا ظاهرة الكسوف والخسوف بدقة بالغة جعلت من الممكن التنبؤ بها. ويرى راسل أن الكنيسة لم تتأثر بتعاليم المسيح في حين أنها أثرت في المجتمع بدليل أننا نرى أن المبادىء التي بشر بها المسيح في واد وأخلاق المسيحيين الفعلية في واد آخر. فالمسيح قال للأغنياء أن يعطوا كل ممتلكاتهم للفقراء وألا يقاتلوا وألا يعاقبوا الزنا وهو ما لا تفعله الكنيسة. وما ينطبق على المسيحية ينطبق على البوذية أيضاً. وهذا هو التطور الطبيعي لأي دين. فمجرد أن يكمل أي نبي ديناً تنشأ طبقة من الخبراء أي من الكهنة الذين يدعون لأنفسهم القدرة على تفسيره وشرحه مكتسبين بذلك البأس والسلطان. ويذكرنا راسل بمعارضة الكنيسة لكل من جاليليو وداروين وفرويد. فضلاً عن معارضتها لحركة تحرير العبيد وفكرة العدالة الإجتماعية المتمثلة في الإشتراكية. وقد بلغ جبروت الباباوات حداً جعل البابا جريجوري العظيم يكتب خطاباً لأحد الأساقفة يلومه لأنه يشرح قواعد اللغة اللاتينية لنفر من أصدقائه.

المسيحية والجنس:

يقول راسل إنه ليس هناك موقف أكثر سوءاً من الموقف الذي تتخذه المسيحية من الجنس. فموقفها من الجنس غير طبيعي وينم عن الخلل والمرض، فالمسيحية تسعى ما وسعها السعي إلى قتل اللذة الجنسية. فالمرأة في نظر الراهب تغري بأحط الشهوات. والكنيسة تغرس في الإنسان الإحساس بالذنب فهي تعتبر ممارسة الجنس عملاً يندى له الجبين. وهي تحمل العداوة لتحديد النسل ويسرها أن ترى المرأة بسبب الإنجاب المتكرر منهوكة القوى فلا يصبح لديها مجال للإستمتاع بحياتها الجنسية. ويذهب راسل إلى أن المسيحية تغرس السادية في نفوس المسيحيين وهي السادية نفسها التي يتسم بها الله ـ كما تصوره المسيحية ـ في علاقته بمخلوقيه. فإذا كنا نعتبر الإنسان الذي ينجب أطفالاً يعلم سلفاً أنهم سوف يرتكبون الجرائم مسئولاً عن هذه الجرائم فإن الله يعتبر مسئولاً عن خلق بشر يعلم مقدماً أنهم سوف يرتكبون أوزاراً جنسية.

إعتراضات على الدين:

يذهب راسل إلى وجود نوعين من الإعتراض على الدين أحدهما عقلي والآخر أخلاقي والإعتراض الأول ينهض على أنه لايوجد سبب يجعل الإنسان يؤمن بصحة الدين. أما الإعتراض الأخلاقي فيستند إلى أن الدين نشأ في ظروف كان الإنسان فيها أكثر وحشية وقسوة عما هو عليه الآن، الأمر الذي حداه إلى إستحداث الدين كوسيلة لكبح جماحه والتخفيف من ضراوته. وينهض الإعتراض العقلي ضد الدين على أن كثيرين من المحدثين لا يرون غضاضة في الإيمان بفائدة الدين وجدواه دون الإيمان بصحته. ويعتقد راسل أن هذا الأمر مسألة خلافية ومثيرة للجدل. فقد يرى بعض الناس فوائد معينة في دين ما قد ينكرها غير المؤمنين به. والأهم من ذلك أن مثل هذه النظرة البراجماتية التي لا تهتم بالشواهد والدلائل الدالة على صحة الدين نظرة تتنافى في جوهرها مع العلم لأنها لا تقيم وزناً للشواهد والأدلة. ويرى راسل أن الأمانة العلمية تقتضي من الإنسان أن يستيقن من صحة الدين قبل الإيمان بجدواه.

الروح وخلودها:

ثم ينتقل راسل إلى الحديث عن الضرر الناجم في مجال الأخلاق عن تأكيد فردية الروح في الدين المسيحي وهي فكرة استقاها هذا الدين من الفلسفة الرواقية. وهي نتيجة اليأس من إجراء أي إصلاح في أحوال الدولة الرومانية السياسية. ويضيف راسل أن تركيز المسيحية على روح الفرد أدى إلى تعميق إحساس الأفراد بفرديتهم وانغلاقهم على ذواتهم بخلاف ما أرادته الطبيعة منهم. فقد أرادت الطبيعة للإنسان من طريق غريزة الجنس والرغبة في الإنجاب وتكوين أسرة وغريزة الإنتماء إلى الجماعة أن يخرج من شرنقة ذاته ويصبح كائناً اجتماعياً. ثم جاءت المسيحية لتحطم رغبته في ممارسة الجنس وإنجاب أطفال والإنتماء إلى الجماعة. أي أن المسيحية جاءت لتقويض الأساس البيولوجي للوجود الإنساني. ويتضح لنا هذا بجلاء من دعوة المسيح كما وردت في الأصحاح العاشر من إنجيل متى (آيات ٣٤ ـ ٣٧): «لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض. ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً. فإني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه والإبنة ضد أمها والكنة ضد حماتها. وأعداء الإنسان أهل بيته. من أحب أباً أو أماً أكثر مني فلا يستحقني. ومن أحب إبناً أو إبنة أكثر مني فلا يستحقني». ويقول راسل إن الإعتقاد بخلود روح الفرد أدى إلى ممارسة الكثير من مظاهر القسوة مثل الأسبان في المكسيك وبيرو الذين اعتادوا تعميد أطفال الهنود قبل تهشيم رؤوسهم حتى يضمنوا لهؤلاء الأطفال دخول ملكوت السماء. ويؤكد راسل أن فصل المسيحيين التام بين جسد الفرد وروحه أدى إلى عواقب وخيمة ليس في مجال علم الأخلاق فحسب بل في مجال الفلسفة أيضاً.

المسيحية كمصدر للتعصب:

يقول راسل إن المسيحية ورثت عن الدين اليهودي احتكاره للحق واعتقاده الراسخ بأنه ولا شيء سواه هو الدين الصحيح. إلى جانب إعتقاد اليهود بأنهم دون سواهم يتسمون بالصلاح والهدى. ويرى راسل أن هذين الأمرين يشكلان كارثة مروعة في تاريخ الغرب. فالكنيسة استثمرت بقدر ما تستطيع اضطهاد الرومان للمسيحيين قبل أن يجعل قسطنطين المسيحية الدين الرسمي للدولة الرومانية. ويذهب راسل إلى أن الحقيقة تغاير هذا تماماً، فاضطهاد الرومان للمسيحيين كان ضئيلاً ومتقطعاً ولأسباب سياسية محضة. ويذكرنا أن الفترة بين عصر قسطنطين ونهاية القرن السابع عشر شاهدت صنوفاً من الإضطهاد الذي ألحقه المسيحيون بالمسيحيين أبشع وأفظع من اضطهاد الرومان لهم. ويستدل راسل على أن العالم القديم كان أقل في تعصبه من اليهودية والمسيحية بقوله إن قارىء هيرودوت يستلفت نظره أنه يظهر قدراً ملحوظاً من التسامح نحو تقاليد الأجانب وعادات الغرباء التي وقف عليها في أسفاره. أما التسامح الذي يظهره المسيحيون في الوقت الراهن فهو نتيجة الهجمات التي دأب المتحررون على شنها على الممارسات المسيحية المشينة منذ عصر النهضة حتى وقتنا الحالي.

ويختتم راسل مقاله إن المسيحية تظهر تأرجحاً بين الإعتقاد بحرية الإرادة والإعتقاد المناقض بوجود قوانين تنم عن وجود خالق تسير الطبيعة عليها ولا تحيد عنها مثلما كان الحال في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ويؤكد راسل أن الدين ينهض في الأساس على الخوف. ويتضح لنا هذا بجلاء عندما يجد الإنسان نفسه وجهاً لوجه أمام المخاطر مثل الغرق والأوبئة الخ... غير أنه يذهب إلى وجود عامل آخر يحدو الإنسان إلى الإعتقاد في الدين وهو أنه يعز عليه النظر إلى نفسه كدودة تزحف على سطح الأرض. وإنه لمما يرضي خيلاءه وغروره أن يتصور أن الله مهتم به ومعني بشئونه يستحسن مسلك الإنسان إذا اتصف هذا المسلك بالفضيلة ويسيئه أن يتسم مسلكه بالرذيلة. يقول راسل في هذا الشأن إنه لمّا يسعدنا ويرضى غرورنا أن نعتقد في وجود إله يشاركنا مشاربنا ويتفق ذوقه مع أذواقنا. ويعرّف راسل الفضيلة بأنها ذلك السلوك الذي يروق لعقلية القطيع أو السواد الأعظم من المجتمع. وعيب هذه الفضيلة في رأيه أنها ترتبط بميل هذا القطيع إلى التنفيس عن نفسه بأسلوب سادي عن طريق ممارسة العنف. ومن ثم نرى جانباً من هذا القطيع لا يفتأ يعتدي بعض الأفراد الذين ينتهكون أعرافه بالضرب حتى الموت. وهو فعل ينم عن القسوة السادية.

ويخلص راسل إلى القول إن هناك ثلاثة دوافع للإيمان بالدين هي الخوف والكراهية والغرور أو الإعجاب بالنفس. وهي عواطف سيئة يحبذ راسل استئصالها من الطبيعة البشرية عن طريق

التعليم وإصلاح النظام السياسي والإقتصادي. بفضل التصنيع والتقدم العلمي أصبح من الممكن تحقيق العدالة الإقتصادية بين البشر بشرط أن تنجح الإنسانية في وضع حد للنمو السرطاني في تعداد السكان. فمثل هذا النمو قمين بأن يؤدي إلى اندلاع الحروب وانتشار الأوبئة والمجاعات وهو الأمر الذي تفضله الكنيسة على استخدام موانع الحمل.

وإحقاقاً للحق لا بد لنا أن نشير إلى أن موقف الكنسية من هذه الأمور قد تغير في وقتنا الراهن بحيث لم يعد في كثير من الأحيان بمثل ما كان عليه من جمود وتزمت عندما نشر راسل مقالته في الثلاثينات من القرن العشرين.

وفي نوفمبر ١٩٥٤ كتب راسل مقالاً من جزءين بعنوان: «هل يمكن للدين أن يداوي متاعبنا» ويطرح هذا المقال السؤال التالي: هل صحيح أن الأخلاق تنبع من الدين؟ والرأي عنده أن الأخلاق ليست مرتبطة بالدين، وأن الذين ينكرون الدين يتحلون بفضيلة ذات شأن عظيم تتصدر سائر الفضائل ألا وهي فضيلة الأمانة الفكرية. وهي فضيلة تحتم على الإنسان ألا يضطهد الرأي المعارض لحين التوصل إلى المزيد من الأدلة المقنعة مثلما يحدث عندما يختلف العلماء مع بعضهم البعض. ويقسم راسل قواعد الأخلاق إلى نوعين: نوع يستمد جذوره من أصول الدين وآخر يستمد المبرر لوجوده من نفعه الإجتماعي. ولا ينكر راسل أن الدين الماضي أبدى شيئاً من النفع عندما كانت المجتمعات الإنسانية أقل تحضراً مما هي عليه الآن وعندما كان الإنسان يخشى عقاب الآخرة. فلا غرو إذا رأينا السلطة الحاكمة تتحالف مع المؤسسات الدينية حتى لا تشق شعوبها عصا الطاعة عليها. ولكن الوضع تغير في وقتنا الراهن فالإنسان لم يعد يؤمن بالآخرة بالقوة نفسها التي آمن بها في الماضي. ولهذا! فخشيته من العقاب الواقع على الأرض يزيد على خشيته من عقاب اليوم الآخر.

يقول راسل إن أسوأ عيب في الدين هو أن الدين يقضي على حرية البحث والإستقصاء. وإذا كان الدين في يومنا الحاضر لا يعلق المشانق أو يقيم المحارق لدعاة البحث والإستقصاء، فإن هذا يرجع إلى التضحيات العظام التي بذلها رواد عصر النهضة الأوروبية. وراسل يشبه الشيوعية بالدين في عدائها لحرية البحث العلمي والإستقصاء الموضوعي الذي يحتم على الإنسان عدم الإيمان برأي لا ينهض الدليل على صحته. ولهذا السبب يرفض راسل الرأي القائل بأن صحة الدين أو كذبه مسألة غير مهمة، إستناداً إلى أن للدين نتائج وفوائد اجتماعية حسنة تبرر الأخذ به. يقول راسل إن هربرت باترفيلد الأستاذ بجامعة كامبردج عبر عن رأي مماثل في كتابه المنشور عام ١٩٥٠ بعنوان «المسيحية والتاريخ». ويكرر راسل رفضه لمحاجة باترفيلد البراجماتية. ويدحض راسل اعتقاد باترفيلد بولادة المسيح العذرية قائلاً إن أساطير

الأقدمين تزخر بمثل هذه الحكايات. ورغم هذا فلا أحد يأخذها مأخذ الجد. ويضيف راسل في معرض هجومه على باترفيلد أن المسيحية ليست أفضل من البوذية في شيء، فالبوذية لا تحرض على اضطهاد المعارضين لها في حين تفعل المسيحية ذلك. فضلاً عن أن الخلافة الإسلامية أظهرت قدراً ملحوظاً من السماحة نحو الأقليات اليهودية والمسيحية طالما أنها قامت بدفع الجزية. ويرى راسل أن العالم ليس بحاجة إلى الأديان بقدر حاجته إلى إنشاء روح التسامح والتآخي بين البشر.

بقي أن نبين أن الفيلسوف البريطاني برتراند راسل لم يكن ملحداً بل كان ـ شأن توماس وجوليان هكسلي ـ لا أدرياً أي أنه لا يدري إذا كان الله موجوداً أم لا.

رفاق برتراند راسل:

أ ـ جورج مور (١٨٥٢ ـ ١٩٣٣): George Moore

جورج مور روائي وشاعر أيرلندي سافر إلى باريس عام ١٨٧٠ لدراسة الفنون في باريس حيث أصدر ديوانين من الشعر. ألّف مور أولى رواياته بعنوان «عاشق حديث». كان مور مذهلاً في صراحته في معالجة العلاقات الجنسية. وفي عام ١٨٩٤ نشر مور روايته المعروفة «إستر واترز» بالإضافة إلى بضع روايات أخرى. وفي عام ١٨٨٨ نشر سيرة حياته بعنوان «إعترافات شاب» تلتها كتب أخرى مثل «مذكرات حياتي الميتة» (١٩٠٦).

كان جورج مور ـ شأنه في ذلك شأن جون إليس ماكتاجارت ـ ملحداً من الدوائر الأكاديمية وصديقاً لبرتراند راسل. وقد اشترك الأصدقاء الثلاثة في الإنضمام إلى جمعية ملحدة أنشأوها في كامبردج بإنجلترا بإسم جماعة الرسل. ورغم أن إسم مور لا يقترن في العادة بالإلحاد فإنه كتب مقالاً إلحادياً نشره عام ١٩٠٢ في المجلد الثاني عشر من «الصحيفة الدولية لعلم الأخلاق» وكان عنوان مقاله «قيمة الدين» وهو محاضرة سبق أن ألقاها في مدرسة لندن لعلم الأخلاق والفلسفة الإجتماعية، كما أنه ساعد زميله الملحد ماكتاجارت في تأليف كتابه «بعض الأفكار الدينية الجامدة» المنشور في لندن عام ١٩٠٦. وفي تصديره للكتاب اعترف ماكتاجارت بالفضل إلى صديقه مور في تصحيح بعض أخطائه. يقول جورج مور في مقاله المشار إليه:

«إنني كافر يعتقد أن الله غير موجود. وأظن أن الدليل يبرر إعتقادي هذا. وبقدر ما أعتقد أنه لا يوجد دليل على وجوده فإني أعتقد كذلك أنه لا يوجد دليل على عدم وجوده. ومن ثم فإني لست ملحداً بمعنى ما. إنني لا أنكر أن الله موجود. فالمحاجات التي أسوقها هي لمجرد حث الناس على أنه لا يوجد ثمة أسباب للإعتقاد بوجوده دون أن يعني هذا حثهم على الإيمان

بوجود أسباب للإعتقاد بعدم وجوده. إنني لا أؤمن أن الله موجود ولكن في الوقت نفسه لا أومن بعدم وجوده».

وهو يقول في موضع آخر من مقاله:

«ليس هناك ذرة واحدة من دليل ينم عن أدنى احتمال لوجود الله أو لعدم وجوده». ويختتم هذا المقال بقوله: «من الواضح أن الإيمان بوجود إله بإمكانه التدخل في مجرى الأحداث الطبيعية غير صحيح». ويستطرد قائلاً أن التشويش يشوب فكر الإنسان فيما يتعلق بفائدة الدين فعندما يقول المؤمن بوجود الله أنه ينبغي علينا أن نؤمن به وبالدين فإنه يعني شيئين (١) إن الأخلاق على سبيل المثال تحتاج إلى وجود الله (٢) إن الإيمان بوجود الله له عواقب مرغوب فيها. والمقولة رقم (٢) عبارة عن جملة تقريرية ليس لها علاقة بصحة وجود الله. أما المقولة رقم (١) فهي في العادة تستخدم كمحاجة للتدليل على صحة وجود الله، بمعنى أن هناك حقائق أو قوانين أخلاقية فلا بد من وجود الله الذي منحنا هذه القوانين الأخلاقية. وينسب مور المحاجة رقم (١) إلى ماثيو أرنولد. أما المحاجة رقم (٢) فتعني أن للإنسان الحق في الإستمساك بالإيمان الإيجابي حتى إذا لم يتوفر لديه الدليل الذي يعطيه هذا الحق. وتنسب هذه المحاجة إلى أتباع المذهب البراجماتي أمثال وليم جيمس. يقول مور في دحض هذه المحاجة:

«إنه في العادة لا يخطر على بال الذين يكيلون عاطر المديح للإيمان الذي لا ينهض على دليل تثبت صحته إنه قد يكون مجرد وهم. صحيح أن الوهم دون شك قد تكون له آثاره الطيبة. ولكن الصواب لا يجانبني إذا قلت إن الجادين من الناس ينفرون من التفكير على هذا النحو».

ب ـ جون إليس ماكتاجارت (١٨٦٦ ـ ١٩٢٥): John Ellis Mc Taggart

لن نجد رجلاً يدعو إلى الإلحاد بصراحة ووضوح مثلما فعل الفيلسوف البريطاني جون إليس ماكتاجارت الذي عين زميلاً بكلية ترينتي بكامبردج عام ١٨٩١ ثم أصبح محاضراً فيها في الفترة بين عامي ١٨٩٧ و ١٩٢٣. كان لماكتاجارت نفوذ عميق في الفكر الفلسفي في زمانه عن طريق دعوته إلى هيجيلية جديدة في أنجلترا.

قام ماكتاجارت بشرح أفكاره الإلحادية في عدد من الكتب المنشورة في لندن هي «بعض أفكار الدين الجامدة» (١٩٠٦) و«دراسات في الكوزمولوجيا الهجيلية» (١٩١٨) و«طبيعة الوجود» (١٩٢١ و١٩٢٧). ويعتبر هذا الكتابُ الأخير أهم كتبه على الإطلاق. ويدعو ماكتاجارت إلى إعتناق الإلحاد على نحو مباشر ومبسط في كتابه «بعض أفكار الدين الجامدة» دون الإلتجاء إلى استخدام نظرياته المعقدة والمتميزة في الميتافيزيقيا. والغريب أنه بالرغم من

أهمية ماكتاجارت الفلسفية فإن إسمه لم يذع بين عامة الناس واقتصر على الدوائر الأكاديمية فقط. ولعل بعض السبب في هذا يرجع إلى ما تميزت به شخصيته من تناقض. فهو رغم إلحاده يؤمن بأشياء لا يمكن لملحد أو مادي أن يؤمن بها مثل خلود الروح وعدم وجود المادة. ومن تناقضاته أنه كان واحداً من أكبر مؤيدي كنيسة أنجلترا في الوقت الذي اشترك في النشاط الإلحادي الذي تمارسه الجمعية العقلانية للطباعة والنشر. وأيضاً جمع ماكتاجارت بين التصوف والعقلانية. لم يكن إلحاده شيئاً عارضاً أو عابراً بل كان شيئاً متأصلاً في حياته يعود إلى فترة تلمذته. وقد جاء في الخطاب الذي سطره في ديسمبر/ كانون الأول ١٨٩٨ قوله: «أظن أن الإيمان بالله ليس بالشيء اللطيف. فإنه لشيء فظيع أن يعتقد المرء في وجود شخص (يعني إله) أقرب إليه من أصدقائه». وفي خطاب بتاريخ ١٧ مايو/ أيار ١٩٠٢ كتب إلى برتراند راسل: «لست أرى كيف يمكن للإيمان بوجود إله شخصي أن يتعايش مع فكرة الحب الصادق». ونحن نره يهاجم المسيحية بلغة لا تخلو من الدعابة فيقول:

«إلى جانب هذا فإذا كان المرء مسيحياً فإنه يتعين عليه أن يعبد المسيح الذي لا أحمل له كثيراً من الحب. وإذا أخذنا ما قاله في الأناجيل الثلاثة الأولى (فإنجيل يوحنا فيما أعتقد يفتقر إلى القيمة التاريخية) فسوف نجد أنها تتسم بالمثالية المروعة القاصرة المعيبة. فهل نحب رجلاً أو فتاة يقلد المسيح تقليداً حقيقياً؟ أظن أن معظم الناس الذين أعرفهم يعيشون حياة تفوق في دقتها ورقتها الحياة وفقاً للأناجيل. إن أفضل شيء فيه هو الشجاعة التي أظهرها على الصليب. وهو ليس الوحيد الذي أظهر مثل هذه الشجاعة».

ويبدو أن أحد الأسباب التي أدت إلى أفول نجم ماكتاجارت دفاعه عن المثالية الهيجيلية التي وجدت آذاناً صاغية في الدوائر الأكاديمية في العشرينات. والتي ازورت عنها هذه الدوائر بسبب هجوم برتراند راسل وجورج مور الشديد عليها في فترة الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين.

ومن أهم المحاجات التي يسوقها ماكتاجارت للتدليل على عدم وجود الله محاجته التي تقول إن الزمن غير حقيقي ومعنى ذلك أن الله لا يمكن أن يكون قد خلق عالماً خاضعاً له. ويرفض ماكتاجارت الدين لأنه لا يخطىء باتفاق الجميع بمعنى «إنه لا وجود لأي فكر ديني جامد لا يتعرض لأفكار الدارسين الأذكياء له. ومن ثم فإنه لا يحق لأي إنسان أن يؤمن بمسلمات دينية جامدة إلا بعد أن يكون قد قام بفحصها وتمحيصها بنفسه. وحيث أن تمحيص المسلمات الجامدة هو عملية ميتافيزقية وأن الدين لا بد أن يبنى على المسلمات الجامدة فإنه يترتب على ذلك أيضاً إنه لا حق لإنسان أن يتخذ موقفاً دينياً إلا بعد قيامه بدراسة ميتافيزقية

في هذا الشأن، الأمر الذي يؤدي إلى نتيجة خطيرة لأن معظم الناس في عالمنا الراهن ليس لديهم الإستعداد أو التعليم أو وقت فراغ للقيام بمثل هذه الدراسة الميتافيزيقية. وهذا ينتهي بنا إلى القول بأنه سواء كان الدين صحيحاً أم لا فإنه لا يحق لمعظم الناس أن يقبلوه على أنه صحيح».

ج ـ ألفريد جولس أير (١٩١٠ ـ ١٩٨٩): Alfred Jules Ayer

يعتبر السير ألفريد أير واحداً من أبرز فلاسفة بريطانيا المعاصرين. ولد في لندن وتلقى تعليمه الثانوي في مدرسة إيتون. تم تعليمه الجامعي بجامعة أكسفورد التي عينته أستاذاً في كلية وادهام. وفي الفترة بين عامي ١٩٤٦ و١٩٥٩ أصبح أستاذاً لعلم المنطق في جامعة لندن. وفي عام ١٩٥٩ تم تعيينه في وظيفة أستاذ كرسي المنطق في أكسفورد. وذاع صيته بين المثقفين الإنجليز بسبب برامجه الإذاعية.

شن أير هجوماً شديد الوطأة على الدين في كتابه الذي أصدره في شبابه بعنوان «اللغة والحقيقة والمنطق (١٩٣٦). وقد تأثر هذا الفيلسوف تأثراً كبيراً بمدرسة الوضعية المنطقية التي أرست قواعدها دائرة فيينا. ولم يكتف أير بالهجوم الضاري على الميتافيزيقا بل أنكر إمكانية أية معرفة بشأن الدين مطالباً بأن يقتصر دور الفلسفة على التحليل. يقول أير في هذا الصدد: «ليست هناك طريقة لإثبات حتى احتمال وجود إله مثل الإله الذي تؤمن به المسيحية». ويحرص أير على توضيح وجهة نظره في هذا الشأن حتى لا تختلط بكل من الإلحاد واللاأدرية. فالشخص اللاأدري يقول إن الإنسان لا تتوفر لديه الوسيلة لمعرفة إذا كان الله موجوداً أم لا أما الملحد فيرجح عدم وجود الله. وكلا الموقفين في نظر أير خاطئان حيث أنه يرى أن كل مايقال عن طبيعة الله هراء من أساسه. وإذا كان التحدث عن أنتفاء اليقين من معرفة الله هراء فإن تأكيد الملحد لعدم وجوده هراء مماثل. ويضيف أير مهاجماً اللاأدري بقوله إنه رغم امتناعه عن القول بوجود الله أو بعدم وجوده فإنه لا ينكر أهمية طرح السؤال إذا كان الله موجوداً أم لا. كل ما يقوله اللاأدري أنه ينبغي على الإنسان ألا يقرر إذا كان الله موجوداً أم لا طالما أن المعرفة اليقينية مستحيلة وهو قول يعتبره أير لغواً وهراء من أساسه ومن ثم يطالب باستبعاده. وهو أيضاً يستبعد ما يذهب إليه الدين المتطور المعقد من وجود كائن أعلى خارج الكون المادي. ويرى أن العبادات التي يستخدمها المؤمن بهذا الدين مجرد لغو كما يعتبر أن ما يقوله المؤمن بدين بدائي عن دينه زيف. ومعنى هذا أن المؤمن بالدين سواء كان هذا الدين متطوراً أو متخلفاً أمامه خياران أحلاهما مر فإذا كان يؤمن بدين متطور عندئذٍ تصبح عباراته عنه لغواً وإذا كان يؤمن بدين بدائي متخلف عندئذٍ تصبح عباراته عنه زيفاً وكذباً.

ورغم أن فلسفة أير قد طرأ عليها شيء من التغيير في حياته اللاحقة فإنه ظل يستمسك بالمذهب الطبيعي والتجريبي ويذهب إلى اعتبار الدين المؤمن بالله والإلحاد واللاأدرية أموراً ليس لها معنى من وجهة نظر الوضعية المنطقية. رغم هذا القول فإن فلسفة أير تفوح برائحة الإلحاد الواضحة.

١٠ ـ جوليان هكسلي

ولد عالم البيوليوجيا المعروف جوليان هكسلي في مدينة لندن عام ١٨٨٧ وتعلم في مدرسة إيتون الراقية. وهو حفيد توماس هكسلي عالم البيولوجيا الكبير الذي نذر نفسه للدفاع عن نظرية داروين في التطور. عمل جوليان هكسلي الذي توفي منذ عهد قريب أستاذاً في جامعة أوكسفورد التي تلقى فيها تعليمه وفي جامعة لندن. فضلاً عن أنه عمل أستاذاً زائراً في الجامعات الأميركية. وقد شغل جوليان هكسلي وظيفة المدير العام لمنظمة اليونسكو. والجدير بالذكر أن جوليان هو شقيق الأديب والروائي البريطاني المرموق أولدوس هكسلي. والشقيقان على طرفي نقيض، ففي حين يدافع جوليان عن مذهب الشك الذي يقترب من الإلحاد نرى أخاه يستمسك بالإيمان والتصوف الهندي.

في عام ١٩٥٧ نشر جوليان هكسلي في لندن كتاباً بعنوان «دين بغير تنزيل» نادى فيه إلى نوع من اللاأدرية والشك غير الدائم حيث أن الشك الدائم حسب قوله ينتهي إلى عجز الإنسان عن الإتيان بأي فعل. يقول جوليان هكسلي إننا لا نعلم شيئاً عن وجود إله شخصي في هذا الكون. ففكرة وجود إله شخصي من اختراع الإنسان. والإيمان بوجود إله شخصي معناه وجود كائن أعلى يمكن للإنسان أن يناجيه فيستجيب له ويمكن أن يبثه ضراعته وصلاته. ويصرح هكسلي بعدم إيمانه بوجود الجنة والنار بالمعنى المسيحي التقليدي وبأن ما من أحد يستطيع التكهن بحقيقة يوم الحشر أو يعلم حقيقة المطهر، فهذه في نظره مجرد أساطير ورثها المسيحيون عن أيام الجاهلية الأولى وسوف تنقرض بمرور الزمن، خاصة وأن هذه الأفكار تشجع الناس على الإتيان بممارسات خاطئة مثل دفع مبالغ مالية للقساوسة ترحماً على أرواح موتاهم في العالم الآخر.

ويضيف هكسلي أنه بكل بساطة يشك في وجود عالم آخر أو حياة أخرى. وهو يعترف أن

معرفته بعلم وظائف الأعضاء وعلم النفس تجعل من الصعب عليه أن يتصور وجود روح منفصلة عن الجسد. ولكنه يعترف أن الصعوبة التي يجدها في تصور هذا الأمر لا تنهض كدليل على دحضه أو نفيه. ويبدو لهَ أن كثيراً من الأفكار المتعلقة بهذا الموضوع مستقاة من أفكار الشعوب البربرية وخزعبلات الأجناس الهمجية. وهي أفكار لم يتخلص منها الإنسان بسبب جنوحه إلى المحافظة والإبقاء على القديم. ويعزو هكسلي الأيمان بالعالم الآخر إلى رغبة الإنسان في الإستمرار وإستمرار من يحب في الحياة بعد الموت. وهو يرفض المقولة القائلة بأن حاجة الإنسان إلى الإيمان باليوم الآخر أو شعور الإنسان بعدم اكتمال حياته على الإرض تبرر إيمانه بالآخرة.

ويدحض هكسلي أيضاً المحاجة التي تقوم على تحضير الأرواح كدليل على وجود الروح. ويعترف هذا العالم بصحة بعض الظواهر الخارقة للطبيعة مثل قدرة بعض الناس على استشراف بعض الأحداث التي تقع لأحبائهم في أماكن بعيدة وقدرة البعض الآخر على قراءة الأفكار فضلاً عن ممارسة التنويم المغناطيسي. ويعتقد هكسلي أن هذا الشيء يختلف تماماً عن تحضير الأرواح أو الإتصال بها والتحدث إليها. يقول هكسلي إنه اشترك في بعض الجلسات الخاصة بتحضير الأرواح فوجد أن حجتهم واهية وغير مقنعة بالمرة. ويعزو إقتناع المشتركين في هذه الجلسات بدلائل على وجود الأرواح إلى استعدادهم لتقبل هذه الأمور والأقتناع بها. وهو لا يؤكد عدم وجود هذه الأرواح ولكنه يعبر عن تشككه في وجودها. يقول هكسلي إن بعض الناس يساورهم الشك في وجود الأرواح ولكنهم يفضلون أن يسلكوا السبيل الآمن الذي يتلخص في الإيمان بوجودها. والرأي عنده أن مثل هذا الموقف ينطوي على قدر من التناقض والبعد عن الأمانة الفكرية.فالأمانة الفكرية والإنسجام الفكري يقتضي من الأنسان ألا يؤمن بشيء لمجرد أن هذا الشيء يريحه بل يؤمن به إذا نهض الدليل على صحته. وهناك بعض الناس الذين ليس هناك ما يدعوهم إلى تغيير مسلكهم معتقدين أنه يمكنهم الحصول على خلاص أرواحهم بإقامة المزيد من الشعائر الدينية وتقديم الأضحيات الإضافية. ويرى هكسلي أن في هذا حطة من شأن رفعة الدين سبق لداود النبي أن تنبه إليها في مزاميره منذ ما يربو على ألفي عام عندما ذكر أن الخلاص لا يتطلب طقوساً وكباش فداء لاسترضاء الإله الغاضب. وهي طقوس بدائية وفجة تقوم على تصور الإنسان لله في شكل بشر. ورغم أن الغالبية العظمى من العالم المسيحي تدرك هذه الحقيقة فإنها تؤثر أن تتجاهلها وتفضل عليها استخدام التمائم وشفاعة القديسين والتبرك بمخلفاتهم أو الإلتجاء إلى القسيس لتطهيرهم من الخطايا.

وقد يقول قائل: إذا كان هكسلي يرفض الإيمان بكل هذه الجوانب من الدين فبماذا يؤمن إذن؟ يرد هكسلي على هذا بقوله إن مثل هذا التساؤل يدل على خطأً في فهم جوهر الدين

فليس من الضروري أن نؤمن بالله كي نؤمن بالدين. ويدلل على ذلك بالبوذية في أنقى صورها، فالبوذية لا تؤمن بوجود إله أو كائن أسمى الأمر الذي جعل الفيلسوف الفرنسي رينان يصف البوذية بأنها كثلكة بدون الإيمان بوجود الله مضيفاً أن هذا الدين الملحد يتحلى بأسمى الأخلاق وأرفع أعمال الصلاح. يقول هكسلي إن كثيراً من دارسي الأديان البدائية يرون أنه من الممكن إستثارة المشاعر الدينية دون الإيمان بوجود الله كما يحدث في حالة رؤية الإنسان للموت. ومن ثم فإنه يعرّف الدين بأنه قائم على تبجيل الإنسان بعض الأشياء وإضفاء القداسة عليها. وتتصل هذه الأشياء بالمصير البشري كما أنها تتصل بالقوى التي يرتبط بها هذا المصير.

ويقول جوليان هكسلي في محاضرة ألقاها بقاعة كونواي بعنوان «العلم والدين والطبيعة البشرية» ونشرها الأميركان بعنوان «لماذا أرفض فكرة الله» إنه ينظر إلى الدين على أنه وظيفة للطبيعة البشرية. وهو يعني بذلك من خلال تطور الحياة على الأرض أنه لم يقيض للدين أن يظهر إلى الوجود قبل أن تتطور الكائنات البشرية وبظهور هذه الكائنات كانت النتيجة الحتمية لذلك أن الدين نشأ كنتيجة لتفاعل طبيعة الكائنات البشرية مع العالم الذي يحيط بها. وبناء عليه يرفض هكسلي الإيمان بأن الدين شيء منزل أو أنه كلام الله الموحى به أو أنه يكشف النقاب عن الحقيقة بأكملها. ويعترف هكسلي بوجود ظاهرة الوحي أو الإلهام الديني ولكنه يعتقد أن هذه الظاهرة لا تختلف في نوعها عن الإلهام الشعري أو الرياضي وأن هذا الإلهام شيء طبيعي وليس شيئاً خارقاً للطبيعة. ويضيف هكسلي أن اليأس والفزع يصيبان الإنسان من جراء النظر في ضخامة الكون وأيضاً من جراء النظر في دخيلة نفسه وأغوارها الهائلة. لهذا يجنح الإنسان إلى تغيير مجرى يأسه العنيف وتحويله من التجديف والتمرد إلى نوع من التسليم ويخلع ثوب القداسة على أسرار الكون الذي يحيط به. ويأسف هكسلي لأننا كثيراً ما نظن أن اللاهوت بتفسيراته هو جوهر الدين. ولهذا يكتسب اللاهوت بمرور الوقت صفة القداسة ويرفض التطور والنمو فيقتل بذلك روح الدين التي تحطم اللاهوت وتعتبره عقبة كأداء إذا ما واصلت هذه الروح النماء.

ويستطرد هكسلي قائلاً إن من السهل علينا أن نرى كيف أن الإنسان في الأديان البدائية يجسد آلهته في أفكار يستقيها من نفسه ومن العالم المحيط به. والجدير بالذكر أن العالم الأنتروبولوجي الكبير جيمس فريزر أماط اللثام عن هذا الأمر في كتابه الثقة: «الأسطورة والأدب الشعبي في العهد القديم». وإذا نحن طبقنا الشيء نفسه على اللاهوت المسيحي لوجدنا أن الإنسان قد ضمنه كثيراً من الأفكار السائدة عن الله التي استمدها من نفسه ومن العالم الذي نعيش فيه. والرأي عند هكسلي أن الله كما يتصوره اللاهوت المسيحي ليس مجرد خالق

يخلق العالم ويضع الحركة فيه ثم يتركه يسيّر شؤونه. بل إنه إله شخصي يملك الإنسان القدرة على الإتصال المباشر به.

ويقول جوليان هكسلي في مقال له بعنوان «الدين كمشكلة موضوعية» منشور في كتابه «الإنسان في العالم الحديث» (١٩٤٨) إن الحضارة الغربية في يومنا الراهن أصبحت تواجه مشكلة مفادها أنها لم تعد بحاجة إلى وجود الله. وهو يشرح رأيه قائلاً:

«إن تقدم العلم الطبيعي والمنطق وعلم النفس أفضى بنا إلى مرحلة لم يعد فيها من المفيد أن نفترض وجود الله. فالعلم الطبيعي أزاح الله وأقصاه إلى مكان ناء وبعيد لدرجة أن وظيفة الله كمسيطر وحاكم مطلق اختفت وتحول الله إلى نوع من المحرك الأول أو إلى مبدأ عام وغامض. إننا ندرك اليوم زيف السحر وأن تحكمنا في الطبيعة وسيطرتها علينا يأتي من طريق العلم وتطبيقاته الأمر الذي جعل طقوس تقديم الذبائح والأبتهالات (إلى الله) أمراً لا معنى له. كما أن تحليل العقل الإنساني واكتشاف قدرته على الإسقاط وتحقيق أمانيه ومعرفة لا وعيه الخبىء ومكبوتاته يجعل من غير الضروري الإعتقاد بأن ظاهرة الهداية إلى الدين الصحيح وما شابه ذلك من ظواهر تحتاج في تفسيرها إلى الإيمان بأية قوى روحية تأتي من خارج الإنسان كما تجعل من غير العلمي أن ينسب الإنسان يقينه الداخلي إلى هداية الله».

ويؤكد جوليان هكسلي في أكثر من موضع أن انهيار الديني في العصر الحديث لا يعني اندثار ما يسميه بالدافع الديني لدى الإنسان. كل ما هنالك أنه يجب على هذا الدافع أو الحافز الديني الكامن في الإنسان أن يأخذ شكلاً جديداً أو يستبعد فكرة الله من مجاله. ويرى هكسلي أن الدين الجديد لا يكتفي باستبعاد فكرة الله فحسب بل يعهد إلى الإنسان بكل المسئوليات التي كانت في الماضي تقع على عاتق الله. ويعترف هكسلي بأن العلم قد نجح إلى حد لا بأس به في استئصال مخاوف الإنسان البدائي من المجهول ومن الخوارق، ولكن الإنسان الحديث لم يتحرر من ربقة المخاوف الإجتماعية والإقتصادية. ومن المؤسف أن هذه المخاوف من صنع الإنسان. هنا مجال نشاط الدين الجديد بلا إله الذي يدعو إليه هكسلي ... دين قادر على محق المظالم الإنسانية والإنتصار على الفقر والجوع والمرض. ومن الخطأ أن نظن أن هكسلي يسعى إلى تأليه العلم فهو يعلم أنه قاصر وأن الجهل قد يكون جزءاً من قدر الإنسان المحتوم عليه أن يدركه دون أن يكون هذا سبباً في تثبيط همته. باختصار يدعو هكسلي إلى استبعاد فكرة الله من الدين ويطلب إعادة صياغته بحيث يسعى ما وسعه السعي إلى النهوض بالإنسان وإسعاد البشر. (أنظر الملحق رقم ٢).

١١ ـ جان بول سارتر

إسمه بالكامل جان بول شارل إيمارد سارتر. ولد في باريس في ٢١ يونيه/ حزيران ١٩٠٥ وكان والده ضابطاً بحرياً وأمه هي إبنة مدرس يدعى شارل شويتزر. وبعد مولده بعامين (١٩٠٧) توفي والده في الغربة في الصين تاركاً زوجته وولده دون أدنى مورد، الأمر الذي اضطرهما إلى العيش في كنف والدي الزوجة. ولعب جده لأمه بالسلب دوراً بالغ الأهمية في حياة سارتر كما يتضح لنا من سيرة حياته التي كتبها عام ١٩٦٣ بعنوان «الألفاظ» فقد كان ينفر ويسخر منه لأنه يتصرف كما لو كان إلهاً. والجدير بالذكر أن إبن خاله لويس شويتزر أصبح لاهوتياً بروتستانياً مرموقاً. ولاشك أن سارتر تأثر به واستوعب منه الروح البروتستانتية الموغلة في الفردية والشديدة الإيمان بأهمية الضمير الفردي في مواجهة المعتقدات العامة. والجدير بالذكر أيضاً أن سارتر في عام ١٩٤٥ عرّف الوجودية «بأنها محاولة لاستخلاص كل النتائج من موقف يتسم بالإلحاد المتسق مع نفسه». وسارتر لم يخف قط إنكاره الكامل للدين ووجود الله. والإشارة الوحيدة إلى المسيح هي إشارة عارضة في الحاشية تصفه بأنه محرض سياسي قام الرومان بإعدامه لأسباب سياسية. وطبقاً لما يقول سارتر في سيرة حياته فإن الجو الديني السائد وهو جو كاثوليكي نجح في تنفيره من الدين. ويذكر سارتر في سيرة حياته في هذا الصدد أن جدته لأمه ـ وهي إبنة محام كاثوليكي ـ كانت تعتنق اللاأدرية. ورغم هذا فقد ربّت أولادها على الملة الكاثوليكية بسبب مقتها الشديد للمذهب البروتستانتي. وإذا تذكرنا أن أحد أفراد عائلة شويتزر أصبح لاهوتياً بروتستانتياً يشار إليه بالبنان نستطيع أن ندرك الصراع الديني الذي احتدم داخل عائلة شارل شويتزر. ويؤكد سارتر أن هذا الصراع دفع به إلى إنكار الدين وهو لم يبلغ الحادية عشرة من عمره.

يقترن إسم الفيلسوف والأديب جان بول سارتر بالمذهب الوجودي. وتجاوزت شهرته حدود

الدوائر الأكاديمية الضيقة وذاع صيته بين العالمين بفضل أسلوبه السهل الذي يفهمه ويستسيغه عامة القراء فضلاً عن اشتغاله بالأدب إلى جانب اشتغاله بالفلسفة. وفي عام ١٩٦٤ منحته استكهولم جائزة نوبل للآداب ولكنه رفض استلامها. اشتغل سارتر بالتدريس لفترة وجيزة في مطلع حياته في مدرسة الليسيه بالهافر. ثم سافر عام ١٩٣٣ إلى ألمانيا للتوفر على دراسة الفلسفة الظواهرية المعروفة بإسم الفينومونولجي التي اقترنت بإسمي هيسرل وهيدجار. ولكن هذا لم يمنع من تأثره الواضح بثلاثة فلاسفة آخرين هم هيجل وكيركجارد وكانط. والذي راق له في الفلسفة الظواهرية هو اهتمامها بتتبع بذوغ الوعي الإنساني في هذا العالم وعلاقة هذا الوعي بكل ما يحيط به من أشياء. وهكذا أصبحت الأشياء العادية المألوفة جزءاً لا يتجزأ من اهتماماته الفكرية وفلسفته الوجودية.

ويلتزم سارتر في كل أعماله بفلسفة الحرية ويتجلى هذا في مقولته الشهيرة أن «الوجود» يسبق «الجوهر». وتعني هذه المقولة أنه لا يوجد شيء إسمه الطبيعة البشرية التي تحدد سلوك الإنسان وتصرفاته. بل هناك سلوكنا اليومي واختياراتنا اليومية فهي التي تحدد هويتنا. فالإنسان حسبما يقول سارتر يوجد أولاً ثم يقوم بتعريف نفسه وتحديدها فيما بعد. يقول سارتر إننا نعيش دائماً في عالم محسوس وأسلوبنا في الإستجابة إلى مواقف هذا العالم المحسوس هي التي تشكل حريتنا. فنحن إما أن نتخلى عن أنفسنا ونتأقلم بسلبية معها صائرين بذلك مجرد شيء ضمن بقية الأشياء. وإما أن نتجاوز المعطيات بأن ندفع بأنفسنا دفعاً صحيحاً نحن آفاق جديدة من الإمكانيات. وفي كلتا الحالتين نحن دائماً نختار ما نحن عليه. وليس في مقدورنا ألا نختار. ونحن نصنع بأيدينا ما نكونه كما يقول سارتر في مقاله الشهير «الوجودية والمذهب الإنساني». ويترتب على ذلك أن الإنسان محكوم عليه بالحرية. والرأي عند سارتر أنه حتى ظروف اللاوعي أو عوامل طبقة المرء الإجتماعية لا تستطيع أن تحرم الإنسان من مسئوليته النهائية ومن الحرية. صحيح أننا لا نقرر ما ننتمي إليه من طبقة أو جنس أو لغة أو مجتمع ولكنه يمكننا أن نقرر ما عسانا أن نفعله بها. ومعنى هذا أننا طيلة الوقت أحرار أن نخلق ونعيد خلق معنى العالم الذي نعيش فيه على هيئة إمكانيات تستشرف المستقبل.

بدأ سارتر في الثلاثينات بالكتابة في علم النفس بأن ألّف عملين أحدهما بعنوان «الخيال» (١٩٣٦) والآخر بعنوان «علم النفس المرتبط بالخيال» (١٩٤٠) والمحاجة الأساسية التي يسوقها في كتابيه هي أن الوعي أو ما يسمى تيار الشعور ينفي وجود العالم كما هو قائم ويخترع عالماً ممكناً آخر بدلاً منه. ويرد الدارسون إيمان سارتر بحرية الوجود الإنساني في الأصل إلى قدرته على النفي. ففي هذا النفي تكمن قدرة الوجود الإنساني أن يكون مغايراً لما هو عليه وأن يكون ما هو ليس عليه. وهي أفكار إستكمل سارتر مناقشتها في أهم أعماله الفلسفية على الإطلاق

«الوجود والعدم» (١٩٤٣) وهو يصف الوجود في هذا الكتاب بأنه صراع عبثي بين الحريات كل حرية منها تحاول أن تفني الأخرى حتى تحتفظ باستقلالها السيادي. فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن للفعل الأخلاقي أو الإلتزام السياسي أن تقوم له قائمة؟ هذا السؤال الحيوي الهام هو محور اهتمامات سارتر في رواياته «الغثيان» و«الطريق إلى الحرية» كما أنه مجور اهتماماته في مسرحياته التالية «لا مفر» «المحكوم عليهم في ألتونا» و«الذباب» و«المومس المحترمة» و«الشيطان والإله الخير». بل إن هذه الأطروحة تبرز في معظم مؤلفاته الفلسفية في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. ولا شك أن اهتمامه البالغ بهذه الأطروحة يفسر اهتمامه المتزايد بالفلسفة الماركسية. وهو اهتمام يرجع تاريخه إلى كتابه «ما الأدب؟» الصادر عام ١٩٤٧ وفيه ناقش سارتر مشكلة الإلتزام التي يحتدم حولها الخلاف. سعى هذا الفيلسوف إلى التوفيق بين الحرية الفردية التي يؤمن بها المذهب الوجودي والإلتزام بالفكر الجماعي والثوري الذي يدعو إليه المذهب الماركسي. ويشمل كتابه «نقد العقل الديالكتيكي» (الذي صدر أول جزء منه عام ١٩٦٠ والجزء الثاني عام ١٩٨٥ أي بعد وفاة مؤلفه بخمسة أعوام) وهو أول محاولة واضحة من جانبه للتوفيق بين نقيضي الحرية الفردية والإلتزام الجماعي. والجدير بالذكر أن مشكلة التوفيق بين الحرية الفردية والإلتزام الماركسي سادت الفكر الفرنسي في أعقاب الحرب العالمية الثانية. وناقشها الفرنسيون باستفاضة في تلك المجلة اليسارية التي أصدرها سارتر وسيمون دي بوڤوار بعنوان «الأزمنة الحديثة».

ورغم انقضاء الزمن عاد سارتر في مؤلفاته اللاحقة إلى معالجة الموضوع القديم نفسه الذي سبق أن أثار اهتمامه في مستهل حياته. وهو افتتانه بمناقشة مشكلة الخيال ودفعه هذا إلى دراسة ما أسماه الأزمة الوجودية التي تصيب قدرة الإنسان على الخلق والإبداع. واختار محوراً لهذه الدراسة ثلاثة أدباء فرنسيين مشاهير هم جينيه ومالارميه وفلوبرت. وفي عام ١٩٧١ نشر ثلاثة مجلدات كاملة عن فلوبرت وحده. ولم تهدأ لثائرة سارتر هادئة ولم تلن له قناة بل ظل حتى مماته عام ١٩٨٠ يحارب طائفة كبيرة من أعدائه ومناوئيه من المؤمنين بالبنيوية والماركسية الملتزمة القاضية على حرية الأفراد والتحليل النفسي ناهيك عن هجومه الشديد على الرأسماليين والبورجوازيين.

١٢ - جون ديوي (١٨٥٩ - ١٩٥٢)

يعتبر جون ديوي أهم فيلسوف أنجبته أميركا على الإطلاق. ولد في شرق الولايات المتحدة الأميركية في مدينة بيرلتختون في مقاطعة فيرمونت عام ١٨٥٩ حيث تلقى تعليمه وتربى على الثقافة التقيلدية القديمة التي أسهم بنصيب وافر في تدميرها عندما اكتمل نضجه الفكري ثم شد رحاله إلى غرب أميركا حيث قام بتدريس الفلسفة في جامعة مينوسوتا عام ١٨٨٨/ ١٨٨٩ وجامعة ميتشيغان في ١٨٨٩ حتى ١٨٩٤ ثم جامعة شيكاغو من ١٨٩٤ حتى ١٩٠٤ . وعندما قفل أدراجه عائداً إلى شرق أمريكا تم تعيينه في قسم الفلسفة بجامعة كولومبيا الذي أصبح رئيساً له فيما بعد.

اهتم ديوي بدراسة التربية والتعليم وعلم الجمال والنظريات السياسية. ويعتبر كتابه «المدرسة والمجتمع» المنشور عام ١٨٩٩ أبرز الكتب التي تركت بصماتها الواضحة على طلبته ومعاصريه. ويعتبر ويل دورانت كتابه «الديموقراطية والتعليم» أعظم كتبه على الإطلاق. ولكن اهتمامه بالكتابة في التعليم لم يصرفه عن الكتابة في الموضوعات الفلسفية والسياسية والإجتماعية. زار ديوي روسيا الشيوعية والصين فراقت له الصين التي ألقى فيها محاضرات على المدرسين الصينيين دعا فيها إلى إصلاح نظامهم التعليمي. أما انطباعه عن روسيا السوفيتية فكان في منتهى السوء. والجدير بالذكر أن ديوي لعب دوراً هاماً في الإستقصاء عن مدى ذنب تروتسكي غريم ستالين في التهم المنسوبة إليه فانتهى إلى رأي مفاده أن تروتسكي لا يقل سوءاً عن ستالين. آمن ديوي بالحرية والليبرالية إلى أقصى حد وكره الثورات العنيفة التي تؤدي إلى إقامة نظم دكتاتورية غاشمة. ويمتدح برتراند راسل أخلاقه الحميدة وسجاياه الطيبة ويقول إنه كان رجلاً كريماً وعطوفاً لا يكل ولا يتعب من العمل. ويضيف راسل أنه سمعه ذات يوم يقول إنه وجد صعوبة في التخلص من المعتقدات اللاهوتية التقليدية. ومن ثم فهو غير مستعد أن يستبدلها بأية قيود فكرية أخرى من أي نوع.

آمن ديوي بالمذهب الطبيعي. ورغم تأثره في شبابه بالفلسفة الهيجيلية فإنه رفض الإعتقاد بالمطلق والأبدي مؤكداً أن الحقيقة شيء زمني ومجرد عملية تطورية لا تعرف الخلود والسرمدية. وهاجم ديوي الميتافيزيقا لسببين أولهما أن التفكير الميتافيزيقي لا يقدم ولا يؤخر على الإطلاق فيما يتعلق بالتقدم الذي حققه الإنسان في السيطرة الذكية على الطبيعة. وثانيهما أن التفكير الميتافيزيقي سيء لأنه يقف عقبة أمام البحث والإستقصاء، ويتسبب في جمود الفلسفة، فضلاً عن أنه يغلق عقول البشر أمام الإمكانيات الكامنة في العلوم الطبيعية. وقام ديوي بالهجوم على الدين لنفس هذين السببين. وذهب إلى أنه يهدف من وراء هجومه على الدين الحث على إتباع منهجه في البحث والإستقصاء لأن هذا المنهج وحده هو القادر على إطلاق سراح الطاقات الدينية الحقة من عقالها. ويشرح ديوي وجهة نظره قائلاً: «إذا كنت قد قلت عن الأديان أشياء تبدو قاسية فذلك راجع إلى إعتقادي الراسخ بأن زعم الدين باحتكار المثل وخوارق الطبيعة القمينة بتأكيد هذه المثل يقف في طريق تحقيق القيم الدينية المتميزة الكامنة في التجربة الطبيعية. فهناك فجوة لا يمكن تخطيها بين القيم الدينية كما أفهمها وواقع الأديان». ولعله أراد بذلك أن يخفف من وطأة هجومه على الدين.

وفي دعوته إلى إصلاح النظام التعليمي نادى ديوي مثلما نادى الفيلسوف البريطاني هربرت سبنسر بزيادة رقعة العلوم والإقلال من الآداب في مناهج التعليم، كما حبذ إعتماد تدريس العلوم على إعطاء التلاميذ بقدر الإمكان فرصة إجراء التجارب العملية في المعامل والمختبرات. ويتسم فكر ديوي بقبوله الكامل لنظرية داروين في التطور. فالعقل والجسد في نظره تحقق له التطور من أشكال أدنى خلال صراعه من أجل البقاء ولهذا رأى أنه من الخطل أن نرد الظواهر إلى أسباب فوق طبيعية أو خارقة للطبيعة بل نردها إلى مكانها ووظيفتها في البيئة. ويصف ويل ديورانت ديوي بأنه سليل الفلاسفة الوضعيين أمثال بيكون وهوبز وسبنسر وميل. وديوي يرفض الميتافيزيقا باعتبارها ضرباً من اللاهوت المتنكر. ويذهب إلى أن مشكلة الفلسفة ترجع إلى اختلاطها بمشاكل الدين. وهو يستطرد في هذا الصدد أن الفلسفة الأفلاطونية بدأت بالإهتمام على نحو ما بجوانب الحياة السياسية والإجتماعية، غير أنها ما لبثت أن ضلت الطريق وتاهت في زحمة العالم والتفكير في العالم الآخر. وأيضاً في ألمانيا كان اهتمام الفلسفة بالدين سبباً في جمودها والحيلولة دون تطورها. ولكن الفلسفة الإنجليزية تميزت بتغليب الجانب الإجتماعي على البحث في خوارق الطبيعة. ويعتقد ديوي أننا لا نزال نعيش في العصور الوسطى التي يتغلب فيها الفكر اللاهوتي على الفكر الطبيعي. ويؤكد أن الإنسان لن يكتب له التقدم إلا إذا نبذ التفكير اللاهوتي تماماً واتجه تماماً إلى التفكير البيولوجي. والفكر الإنساني في نظره عبارة عن عضو مثل سائر الأعضاء كالإنسان والأطراف وهو أداة تعين الإنسان على إعادة تأقلمه.

ويقول ديوي «إن التأقلم الكامل للبيئة معناه الموت. والنقطة الجوهرية في استجابة الإنسان للبيئة هي رغبته في السيطرة عليها.» ومعنى هذا أن مشكلة الفلسفة لا تتلخص في كيفية معرفتنا بالعالم الخارجي بل في كيفية تعلمنا السيطرة عليه وإعادة صنعه وأيضاً في الأهد.اف التي تحدو بنا إلى ذلك.

والتفكير ليس عضواً وأداة فحسب على نحو ما ذكرنا بل هو شيء إجتماعي يحدث ليس فقط في مواقف بعينها بل أيضاً في وسيط ثقافي بعينه. والفرد هو نتاج المجتمع بقدر ما أن المجتمع نتاج الأفراد. فهناك شبكة هائلة من العادات والتقاليد والمواضعات واللغة والأفكار التقليدية تتربص للوثوب على كل وليد جديد يأتي إلى الحياة. هذا التراث الإجتماعي سريع وكامل لدرجة أننا قد نخطيء فيه ونظنه تراثاً فيزيقياً أو بيولوجياً. ومن الخطأ الإعتقاد بثبات الطبيعة البشرية وقدرة البيئة على كل شيء إذ أن الإنسان يستطيع أن يتغير وينمو كما يمكنه تغيير البيئة المحيطة به.

- ٢ -

ملحدون معاصرون

١ ـ ريتشارد روبنسون (١٩٠٢ ـ): Richard Robinson

ولد ريتشارد روبنسون في بلدة واتون بمقاطعة نورفولك بانجلترا يوم ١٢ أبريل عام ١٩٠٢. وفي عام ١٩٢١ التحق بكلية أورييل بأكسفورد. حصل روبنسون على درجة الليسانس ثم درجة الماجستير من جامعة أكسفورد. ثم سافر إلى ألمانيا للتدريس في جامعة ماربورج عام ١٩٢٧/ ١٩٢٨ والتحق بجامعة كورنيل في نيويورك في الفترة بين ١٩٢٨ و١٩٤٦ حيث مارس التدريس وفي الوقت نفسه قدم رسالته بعنوان «مجال المنطق» ونشرها في لندن عام ١٩٣١ وأيضاً نشر روبنسون كتاباً آخر بعنوان «تعريف» (أكسفورد ١٩٥٤) إلى جانب كتب ومقالات أخرى عن الفلسفة قديمها وحديثها. وفي عام ١٩٦٤ تمّ تعيينه في كلية أورييل بإكسفورد وهي الكلية نفسها التي كان طالباً فيها وظل يمارس التدريس حتى تقاعده عام ١٩٦٩.

نشأ روبنسون نشأة دينية إذ كان يواظب على الذهاب إلى كنيسة بلدته. وكان إيمان والدته بالدين المسيحي راسخاً ولهذا كانت فجيعتها فيه كبيرة عندما كتب إليها أيام الدراسة يقول إنه لم يعد قادراً على الإستمرار في الإيمان بوجود الله فردت عليه أمه المحزونة بأن قوله هذا كارثة وطامة كبرى على جميع أفراد العائلة. وظل روبنسون لعدة أعوام بعد ذلك لا يفكر في الدين ويتجنب الطقوس والشعائر بقدر ما يستطيع. وفي عام ١٩٦٤ نشرت له مطبعة كلارندون بأكسفورد. كتاباً بعنوان «قيم الملحد» وفيه وصف الكتاب المقدس بأنه «غامض ومشوش وغير أكيد». كما أنه يتهم تعاليم المسيح الأخلاقية بالغلطة المفعمة والقسوة الشديدة وأنها تهددنا دوماً بالبكاء وصرير الأسنان ويذكرنا بأن المسيح لا يخفي نشره للفرقة بين الأبناء والآباء. ويعلي روبنسون من شأن الحقيقة والبحث عنها وينحى باللائمة على المسيحيين لأنهم يحتقرون الحقيقة كمثل أعلى تماماً كما يفعل الشيوعيون. ويعترف روبنسون بأن الحقيقة قد تكون ضارة ومؤلمة

في معظم الأحيان «فمنظر الكون كما هو كائن قد يكون شيئاً فظيعاً ومحزناً» غير أن هذا لا ينبغي أن يثبط همتنا ويحول بيننا وبين البحث عن الحقيقة. وعلى أية حال فللحقيقة فوائد جمة تفوق أضرارها. يقول روبنسون في هذا الشأن: «نحن لا نستطيع أن نحيا حياة عقلانية إلا على أساس معرفة الحقائق. إن العهد الجديد يخطىء عندما يميز بين حالتين فقط هما الإيمان وعدم الإيمان فهناك في واقع الأمر ثلاث حالات هي الإيمان والشك والإلحاد. والعهد الجديد يخطىء أيضاً عندما يزعم أن الإيمان ينطوي على الصواب الأخلاقي وأن عدم الإيمان ينطوي على الخطأ الأخلاقي فالعقل هو الذي يحفزنا إلى الإيمان أو عدم الإيمان أو الإمتناع عن إصدار الأحكام طبقاً لما يتوفر لدينا من أسباب في صف هذا الرأي أو ذاك».

غير أن روبنسون لا يرفض كل ما جاء في العهد الجديد فهو يؤكد أهمية الحب ويعتبره فضيلة سامقة وأعظم تجديد في تاريخ الأخلاق أتى به العهد الجديد. ويعتقد روبنسون أن ممارسة الحب شيء صعب. «فطرائق البشر والحيوان تجعلنا نمقتهم». وإذا أردنا أن نحب البشر فإنه يتعين علينا ألا نتوقع الكثير منهم. وقد يساعدنا في هذا الأمر أن نفكر أننا نبعث على كراهية الآخرين لنا تماماً مثلما يبعثون هم على كراهيتنا لهم. وهي نظرة واضحة التشاؤم. ويعيب روبنسون على المسيحية أنها تبالغ في دعوتها إلى إنكار الذات. وإنكار الذات على أية حال لا يعني الحب بالضرورة بل قد يعني البر والإحسان وهما شيء يختلف عن عاطفة الحب. ويعيب روبنسون على العهد الجديد أنه يريد من البشر أن يمتد حبهم إلى الله نظراً لما هو منسوب إليه. يقول روبنسون في هذا الصدد إن مقولة المسيحية «إن الله محبة تتعارض تعارضاً عنيفاً مع الأشياء الأخرى المنسوبة إليه».

٢ ـ الملحد الهندي جورا (١٩٠٢ ـ ١٩٧٥): Yora

في عام ١٩٤٠ قام الملحد الهندي جورا ببناء كوخين لهما سقوف من القش بالقرب من مدينة مودونور جعلها مقراً لمركزه الإلحادي. وتبرع أتباع جورا له بقطعة أرض. فضلاً عن أنهم وفروا له المأكل والمشرب. واستطاع جورا أن يبني مدرسة للراشدين من كل الطبقات والذين ربطت بين بعضهم أواصر الزواج. وفي العام التالي (١٩٤١) أقام جورا مؤتمراً للملحدين استمر ثلاثة أيام. وقد نجح هذا المؤتمر في ضم ١٤١ شخصاً من مجموع تعداد قرية مودونور البالغ عدده ثلاثة آلاف نسمة. ومنذ ذلك الحين دأب الهنود على تسمية قرية مودونور بإسم «القرية الكافرة».

وفي عام ١٩٤٧ انتقل المركز الإلحادي في مودونور إلى ميادوادا بمنطقة أندهرا براديش حيث أنشأ عام ١٩٤٩ مطبعة تصدر صحيفة أسبوعية إسمها سانجام. وفي عام ١٩٦٩ أصدر المركز الإلحادي مجلة شهرية باللغة الإنجليزية بعنوان «الملحد». وبعد ذلك أصدر المركز عام ١٩٧٢ كتاباً ألفه جورا بعنوان «الإلحاد الإيجابي» جاء فيه أن «الإلحاد هو الطريقة الآمنة والمستقرة لمحاربة المظالم واستئصال العوز والفقر» ويستطرد جورا في كتابه قائلاً: «إن الناس الأمناء والعاشقين للحرية ينشرون الإلحاد بطبيعة الحال حتى تثور الجماهير ضد كل أنواع الطغيان». ويرى جورا كذلك أن «التقدم الثابت يمكن أن يتحقق لو أن (المجتمع) تبنى فكرة الإلحاد تبنياً كاملاً. إن الإلحاد بالفكر والحكمة والفعل يؤكد سيطرة الإنسان على العالم دون أدنى تحفظ. ومن ثم فهو يقيم العدالة الأمينة المخلصة في العلاقات الإجتماعية». والإلحاد في نظره ضرورة لجعل الإنسان يستمسك بالأخلاق. يقول جورا في هذا الشأن: «الإلحاد الصريح ضرورة لبناء الإنسان الأخلاقي صحيحاً ومكتملاً... إن الوضوح والصراحة.. يقضيان على المواقف الطائفية ومن ثم فهما لا يسمحان بممارسة الظلم والعنف».

٣ ـ مايكل مارتن (١٩٣٢ ـ): Michael Martin

في عام ١٩٩٠ نشرت جامعة تمبل بفيلادلفيا كتاباً بعنوان: «الإلحاد ومبرره الفلسفي» لمؤلفه مايكل مارتن الذي كان يعمل حينذاك أستاذاً للفلسفة في مدينة بوسطن. ويتكون كتاب مارتن من جزءين. يقول مارتن إن الهدف الرئيسي من وراء تأليف الكتاب هو التعبير عن الأسباب الوجيهة التي تدعو الإنسان إلى إعتناق الإلحاد وتوضيح أن الإلحاد موقف عقلاني وأن الإيمان بالله أمر لا يستند إلى العقلانية. يذكر مايكل مارتن في هذا الشأن: «إنني أدرك تماماً أن المعتقدات الإيمانية لا تنهض دائماً على العقل. وإنني أقصر جهودي على إظهار لا عقلانية الإيمان في بوجود الله كما تتصوره الديانتان اليهودية والمسيحية في هيئة كائن شخصي عليم بكل شيء وقادر على كل شيء وخير كل الخير وصانع السموات والأرض. وأني أفعل هذا لسبب بسيط هو أن المجادلات بين الملحدين والمؤمنين في مجتمعنا تدور في أغلبها حول وجود هذا الكائن».

ويضيف مايكل مارتن إنه يسعى إلى توضيح أن المحاجات الكلاسيكية للتدليل على وجود الله غير صحيحة وأن التجربة الدينية لا يمكن أن تنهض كأساس لصحة المعتقدات الدينية وأنه من الخطأ التدليل على صحة الدين بصحة ما ورد فيه من خوارق ومعجزات. ولا يرى مارتن أن الإيمان بالدين يستلزم الإيمان بالله. فإذا ساد الإلحاد المجتمع فقد تنشأ بعض الديانات الإلحادية الجديدة لتحل محل الديانات القديمة مثل الديانة الجانية Jainism وهي ديانة هندية تدعو إلى الزهد. الرأي عند بعض الناس أن الذهاب إلى الكنيسة يمثل حاجات اجتماعية هامة في حين يرى آخرون أن هناك قيمة جمالية هامة في الطقوس الدينية. وهنا تستطيع تعاليم الديانات المؤمنة بالله أن تقدم إلى المتدينين غير المؤمنين به نفاذ البصيرة الأخلاقية. وفي مجتمع ملحد يشكل الملاحدة السواد الأعظم فيه يمكن توفير الحرية والحماية الكاملتين للمؤمنين بوجود الله حتى ولو كانت مقاليد السلطة السياسية والإجتماعية بأيدي الملاحدة.

ويدرك المؤلف أن تحول المجتمات من الإيمان بالله إلى الإلحاد لن يتحقق في القريب العاجل، فالشواهد تدل على أن الأصولية الدينية لا تترسخ في الولايات المتحدة وحدها بل في جميع أنحاء العالم. ويؤكد لنا المؤلف أنه لا يهدف من وراء كتابه مقاومة إنتشار الفكر الديني بل مجرد التدليل على أن الإلحاد هو الموقف العقلاني في حين أن الإيمان بوجود الله ينم عن اللاعقلانية.

٤ ـ جون ل. ماكاي (١٩١٧ ـ ١٩٨١): John L. Mackie

نشر جون ماكاي الذي كان أستاذاً بجامعة أوكسفورد عدداً من الكتابات من بينها كتابه «معجزة الديانات المؤمنة بالله». وقد شاء قدره أن يتوفى بعد الإنتهاء من مخطوطة هذا الكتاب الذي يسعى مؤلفه فيه إلى ترسيخ الأفكار الإلحادية كما أنه يسعى إلى تبيان أهم القيم الإلحادية. والرأي عنده أن الإيمان بالله موقف لا سبيل للدفاع عنه. ومن الواضح أنه يستبعد اللاأدرية والمذهب التأليهي ووحدانية الوجود كبدائل للإيمان بالله. ورغم أن ماكاي يسلم بأن الأفكار الأساسية في الأديان المؤمنة بالله لها معنى ومغزى فإنه يرى أنه لايمكن التحقق من صدقها بطريقة مباشرة. ومن ثم يتعين إخضاعها للنقاش إذا أردنا أن نتحقق من صدقها أو كذبها. ويشير ماكاي إلى انتقادات كل من الفلاسفة هيوم وفيرباخ وماركس وفرويد ونيتشه للدين قائلاً إنه حتى إذا كانت المعتقدات الدينية كاذبة وتفتقر إلى أساس عقلاني فإنه ينبغي أن نتوقع أن تستمر هذه المعتقدات في الإزدهار حتى لو تعرضت للإضمحلال النسبي في بعض الفترات. ونحن نستشف هذا من تاريخ الدين. فالأرجح في نظر ماكاي أن يستمر الدين في الإنتعاش طالما أن هناك دوافع نفسية وإجتماعية تعززه. ويخبرنا ماكاي أن الفيلسوف دايفيد هيوم كان على وعي كبير بقوة الدين وقدرته على الإستمرار في مواجهة الإنتقادات العقلانية الموجهة ضده. ولم يكن ماكاي بطبيعة الحال يعتقد أن الدين المؤمن بالله ينطوي على معجزة ولكن المعجزة الحقيقية في نظره تتلخص في أن كثيراً من العقلاء يؤمنون به رغم كل ما يوجه إليه من إنتقاد.

ويعرض ماكاي المشكلة التي طرحها الفيلسوف ليبنتز عندما تساءل: «ما السبب في وجود العالم أصلاً؟ ويستطرد ماكاي أن مثل هذا التساؤل لا يخدم قضية الإيمان بوجود الله بالمرة إذ يمكن طرح السؤال نفسه بطريقة مختلفة: وما السبب في وجود الله أصلاً؟» ويرى ماكاي نفسه

متفقاً مع ما قاله لا بلاس عن الله «نحن لسنا بحاجة إلى مثل هذا الإفتراض». فالإحتمالات الدالة على وجود الله أكثر ضآلة من الإحتمالات الدالة على عدم وجوده». إذا كان العقل يعجز عن إثبات وجود الله فإن الدفاع عن الدين يصبح أمراً عسيراً.

ويذهب ماكاي إلى أن العقبة الأخيرة والباقية أمام قبول الإلحاد هو الإعتقاد بأن مثل هذا القبول من جانب الإنسان سوف يؤدي إلى أوخم العواقب من الناحيتين الأخلاقية والعملية. ولهذا نراه يهتم في نهاية كتابه بتحليل طبيعة الأخلاق وتقسيمها إلى أربعة أنواع متباينة. وطبقاً للنوع الأول من الأخلاق فإن القواعد والمبادىء الأخلاقية في جوهرها ليست سوى أوامر ونواه من الله أو الآلهة تنهض على فكرة الثواب والعقاب إما في الدنيا أو في الآخرة. أما النوع الثاني من الأخلاق فهو ما يسميه ماكاي النوع العقلاني أو الكانطي (نسبة إلى الفيلسوف كانط) أو الحدسي وطبقاً لهذا النوع نرى أن مبادىء الأخلاق من الناحية الموضوعية عبارة عن وصفات أو روشتات تتمتع بسلطة مستقلة. فإن آمن شخص ما ممن يفكر على هذا النحو بوجود الله فإنه سوف يرى الخير كل الخير متجسداً في الله ومتمثلاً في مبادىء الأخلاق. ويذهب ماكاي إلى أن هناك رأياً ثالثاً في الأخلاق مفاده أنها مبادىء سليمة من الناحية الموضوعية وأن الله بصورة أو بأخرى هو الذي خلقها ودعم وجودها. أما النوع الرابع والأخير من الأخلاق فيصفه ماكاي بأنه ذاتي أو طبيعي. ويرى ماكاي أن هذا النوع من الأخلاق في جوهرة ليس سوى نتاج إنساني وإجتماعي وأن المفاهيم والمبادىء والممارسات الأخلاقية تحكمها عمليات التطور البيولوجي والإجتماعي، ويصرح ماكاي بأنه يدين بهذا الرأي الأخير. ويخلص إلى القول إنه إذا كان هذا الرأي صحيحاً فإن للأخلاق مصدراً سببياً حقيقياً خاصّاً بها. ومادام لها مثل هذا المصدر المستقل عن الدين فإنه من المؤكد أن الأخلاق سوف تبقى وتستمر حتى إذا أصاب الدين التفكك والإضمحلال.

ويستطرد ماكاي قائلاً إنه لا المؤمنون بوجود الله أو المنكرون لوجوده يحتكرون الرذيلة أو الفضيلة. حتى المسح الإحصائي نفسه يعجز عن أن يبين أن إيمان الإنسان بالدين أو إبتعاده عنه من شأنه أن يشجع على الفضيلة أو الرذيلة. ويعزو ماكاي هذا جزئياً إلى وجود خلاف محتدم بين البشر حول مفهوم الفضيلة والرذيلة. وهناك ثمة سبب آخر هو وجود درجات لا تحصى ولا تعد من الإيمان أو الكفر. يقول ماكاي إن صعوبة الإيمان بأن الأخلاق من لدن الله أو الآلهة ترجع إلى وجود أحكام وقواعد أخلاقية مختلفة في الديانات المختلفة. وهذه القواعد لا تتناقض فحسب بل إنها تتصارع أيضاً. فضلاً عن أن بعضها غير مقبول بسبب ما يتسم به من ضيق الأفق والتخلف والوحشية. وهذا ما دعا واحداً من المؤمنين بالله وهو هانز كونج أن يقول إن البشر مسؤولون عما يصنعون من أخلاق. ويشير ماكاي في كتابه «معجزة الإيمان بالله» إشارة

عابرة إلى أهمية التقليد الأخلاقي المرتبط بالمذهب الإنساني. وهو مذهب مهتم في المقام الأول والأخير بتحسين أحوال البشر في هذه الدنيا ويعلي من شأن الأمانة الفكرية والتسامح وحرية البحث العلمي وحقوق الأفراد. ويعيب ماكاي على النظرة الأخلاقية القائمة على المذهب الإنساني أنها تؤدي إلى إيمان أصحابها بضرورة التقدم والتفاؤل بمستقبل الإنسان وهي أمور تقبل الشك والجدل. ويبدو أن ماكاي كان يفكر في المذهب الإنساني كما عرفه القرن التاسع عشر أكثر مما يفكر في المذهب الإنساني كما يعرفه القرن العشرون.

٥ ـ جورج هـ. سميث (١٩٤٩ ـ): George H. Smith

لم يكن جورج هـ. سميث فيلسوفاً محترفاً مثل مايكل مارتن وجون ماكاي. بل كان هاوياً للفلسفة ودارساً للاهوت. أصدر سميث عام ١٩٧٩ كتاباً بعنوان «الإلحاد القضية ضد الله» عن دار بروفيوس للنشر في مدينة نيويورك بالولايات المتحدة. ويرى سميث أن الهجوم على الدين المؤمن بوجود إله هو في حد ذاته دفاع عن الإلحاد وأن مسألة الدفاع عن الإلحاد هي نفسها قضية الهجوم على الله. ويذهب سميث إلى أن الدين المؤمن بوجود إله قائم على الزيف. فضلاً عن أنه شيء ضار. والإلحاد في نظره هو البديل الوحيد للإيمان بوجود إله فاللأدرية عبارة عن جانب مختلف عن العقيدة الدينية.

ويخصص سميث جانباً كبيراً من كتابه لتتبع ما يسميه الصراع الفلسفي بين العقل والإيمان. وهو يعلي من شأن العقل مثلما يفعل العلمانيون من أتباع المذهب الإنساني. ورغم أن سميث يدرك أن بعض المسيحيين يدركون قيمة العقل فإن عدداً كبيراً من الناس يجد تعارضاً بين أعمال العقل والإيمان بالدين ويجد أن الإلحاد هو النتيجة الطبيعية لاستخدام العقل. والجدير بالذكر أن كلاً من ماكاي وسميث لا يدافعان عن الإلحاد بل يهاجمان الدين المؤمن بالله ويمثل هذا في حد ذاته خطوة نحو الإلحاد.

٦ ـ أنتوني فلو (١٩٢٣ ـ): Antony Flew

إسمه بالكامل أنتوني جيرارد نيوتن فلو. وإذا كان برتراند راسل وصديقه الفريد أير من أبرز من هاجموا الدين قبل الحرب العالمية الثانية فإن أنتوني فلو يعد واحداً من أهم منتقدي الدين في الفترة التي أعقبت هذه الحرب. ألف فلو كتاب «الله والفلسفة» الذي أصدرته دار هتشنسون للنشر اللندنية عام ١٩٦٦. ثم أصدر كتاباً آخر عام ١٩٧٦ بعنوان «دعاوي للإلحاد».

كان والد فلو قسيساً ينتمي إلى كنيسة الميثوديست تخصص في دراسة العهد الجديد. وقد صار إبنه فلو ملحداً وهو لا يتجاوز الخامسة عشرة من عمره. ورغم جنوحه الباكر إلى الإلحاد فقد أوسع صدره في بدء حياته للدين المسيحي ساعياً إلى إظهار نقاط القوة فيه. فبالرغم من أن كتابه «الله والفلسفة» يتضمن إنتقاداً حذراً ومدققاً للدين المسيحي فإنه لا يخلو من نبرة الدفاع عنه لدرجة أننا يمكن أن نعتبر هذا الكتاب مقدمة في فلسفة الدين أو الفلسفة بوجه عام. غير أن كتاب فلو الثاني «دعاوى الإلحاد» ينم عن تحول موقفه إلى الإلحاد. ويذهب فلو في أحد فصول هذا الكتاب الذي سبق أن نشره عام ١٩٥٠ تحت عنوان «اللاهوت والتزييف» إلى أن المؤمن بوجود الله دائماً ما ينزع إلى نفي وجوده نتيجة الإقرار بسلسلة لا تنتهي من التحفظات عن طبيعة الله. ويعطينا فلو مثلاً على ذلك بإثنين من الرحالة المكتشفين يصلان إلى مكان مكشوف تنمو فيه الزهور والأعشاب داخل غابة كثيفة. يقول أحدهما للآخر إنه ينبغي على البستاني أن يعتني بالزهور. وينكر الآخر وجود أي بستاني في الغابة. غير أن زميله يصرّ على وجود بستاني في الغابة ولكنه غير مرئي وغير ملموس ولا يمكن الإمساك به مثل الزئبق. ويحتج الرحالة المنكر لوجود البستاني قائلاً إن الزعم بوجود بستاني لا يخرج في واقع الأمر عن كونه وهماً؛ ومغزى هذا المثال أن الإنسان يتصور وجود الله ثم يحيط تصوره بسياج لاينتهي من التحفظات مثل القول بأنه غير مرئي وغير ملموس الخ... بحيث يعتبر تصوره نوعاً من الوهم وضرباً من الخيال.

٧ ـ رونالد هـ. هيبرن: Ronald W. Hepburn

لم يكن رونالد هيبرن على أقل تقدير في كتابه «المسيحية والمفارقة» (لندن ١٩٥٨) واضح الإلحاد. ويعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب التي تتضمن إنتقاداً للدين قيض له الظهور في عقد الخمسينات من القرن العشرين. ساهم هيبرن بثمانية مقالات في وضع موسوعة تعرف بموسوعة الفلسفة. وتدور إحدى مقالاته المنشورة في هذه الموسوعة حول المذهب اللاأدري. وتنم هذه المقالة عن تعاطفه مع هذا المذهب. ويحمل كتاب «المسيحية والمفارفة» عنواناً فرعياً هو «دراسات نقدية للاهوت في القرن العشرين». وعلى الرغم من الإنتقادات الكثيرة التي يوجهها هيبرن ضد اللاهوت فإنه يرى أن اللاهوت قد يكون على خطأ من الناحية المنطقية ولكنه يعبر عن بصيرة لها قيمة دائمة فيما يتعلق بالتجربة الإنسانية. غير أن هيبرن لا يعنى باستجلاء نوعية هذه البصيرة في كتابه. ويعترف هيبرن أنه أحد المشايعين لمذهب الوضعية المنطقية ولكنه يفضل أن يطلق على أسلوبه في الكتابة وصف التحليل اللغوي. ومع أنه لايتراخى أو يتقاعس عن شرح وجهات نظر اللاهوتيين فإنه يشير إلى عجزهم عن إقناعه بوجود الله.

٨ - والتر كوفمان (١٩٢١ - ١٩٨٠): Walter Kaufmann

ولد والتر كوفمان في ألمانيا ووافته المنية في الولايات المتحدة التي هاجر إليها عام ١٩٣٩ حيث تلقى العلم في جامعة هارفارد التي تقدم إليها عام ١٩٤٧ برسالة دكتوراه بعنوان «نظرية القيم عند نيتشه». وهي الكتاب الحجة الذي طبعته له جامعة برنستون عام ١٩٥٠. وفي العام نفسه تمّ تعيينه في وظيفة مدرس بجامعة برنستون ثم أصبح عام ١٩٦٢ أستاذ الفلسفة فيها حتى وفاته عام ١٩٨٠.

نشر هوفمان انتقاداً للدين عام ١٩٥٨ بعنوان «نقد الدين والفلسفة» وفي عام ١٩٧٨ أعادت جامعة برنستون طبع هذا الكتاب. ثم نشر كوفمان كتاباً آخر بعنوان «إيمان مهرطق» الذي ظهر لأول مرة عام ١٩٦١ ثم أعيد نشره أكثر من مرة بعد ذلك.

شب كوفمان في جو بروتستانتي ولهذا عجز عن استيعاب فكرة الثالوث كما عجز عن الإيمان بقدسية المسيح. ولهذا فكر وهو لا يتجاوز الحادية عشرة أن يتحول إلى الدين اليهودي وقد اتضح له فيما بعد أن أجداده ينتمون بالفعل إلى الدين اليهودي.

إستوحى كوفمان كتابه «إيمان مهرطق» من مقال له بالعنوان نفسه سبق أن كتبه من منظور عقلاني منتقد. ورغم أن كوفمان كان يهودياً في بادىء الأمر إلا أنه من الواضح أن نظرته الدينية أصبحت ليبرالية فيما بعد. وفي وقت من الأوقات كاد كوفمان أن يطلق على نفسه إسم المفكر الحر لولا إعتقاده أنه لا يوجد إنسان حر في تفكيره مائة في المائة. يقول كوفمان إن ملايين البشر يذهبون إلى أن الله موجود دون أن يفهموا حقيقة هذه العبارة. ورغم عدم فهمهم لها فإنهم يستبشعون إنكار وجود الله. وحتى يثبت لنا مدى استبشاع عامة الناس للإلحاد يسوق كوفمان إستطلاعاً للرأي أجراه معهد جالوب عام ١٩٥٨. فقد طرح على الأميركان السؤال التالي: «إذا كان هناك شخص مشهود له بالكفاءة فهل يقبلون ترشيحه لرئاسة الولايات المتحدة

إذا كان كاثوليكياً أو زنجياً أو ملحداً أو امرأة. وكانت نتيجة إستطلاع الرأي أن صوت ٢٥٪ من المشتركين فيه ضد إنتخاب رئيس كاثوليكي للولايات المتحدة و٢٨٪ ضد إنتخاب يهودي و٤٣٪ ضد إنتخاب امرأة و٥٣٪ ضد إنتخاب زنجي في حين بلغت نسبة المعترضين على إنتخاب ملحد ٧٥٪ الأمر الذي يدل بجلاء على مدى استبشاع عامة الناس للإلحاد ونفورهم منه. فماذا يكون الوضع لو أن المرشحة امرأة زنجية وملحدة معاً. إن كوفمان لا يستخدم كلمة ملحد ليصف بها آراءه. وهو يفضل عليها كلمة مهرطق لأن الملحد يتخذ لنفسه موقفاً فكرياً محدداً في حين أنه يفضل لو أنه ظل يتمتع بالحرية في إتخاذ ما يراه من مواقف فكرية.

ويتضح لنا من كتاب «نقد الدين والفلسفة» أن كوفمان لا يسعى إلى إنتقاد المعتقدات الدينية المؤمنة بوجود إله فحسب بل إنتقاد الدين (مثل البوذية) الذي لا يؤمن بوجود إله أيضاً. ورغم ميل كوفمان إلى الإلحاد فإنه يقول إن الإلحاد قد يكون نتيجة احتجاج غير المتأقلمين مع مجتمعاتهم أو نتيجة الرغبة في صدم مشاعر الآخرين أو إيذاءهم أو الظهور بمظهر النضوج والإستنارة والتعقيد الفكري والأمانة. وقد توفر كوفمان في كتاباته على دراسة ظاهرة الإيمان أكثر من توفره على دراسة الإلحاد، الأمر الذي يجعل بعض الناس يعتبرون كتاباته مقدمة إلى دراسة الفلسفة والدين أكثر من كونها هجوماً على الدين وخاصة لأن كوفمان كان لسبب غير معلوم يتجنب وصف نفسه بالملحد. والجدير بالذكر أن كوفمان هو أحد الموقعين على التصريح العلماني المؤمن بالمذهب الإنساني الذي أعده بول كيرتز ونشره عام ١٩٨٠ في العدد الأول في المجلد الأول من «التحقيق الحر». ويتسم أسلوبه الفلسفي بالصبغة الأدبية والغنائية دون أن يقلل هذا من قدرته على التمحيص والتحليل. ويعلي كوفمان في كتاباته من شأن الأمانة والطموح المقترن بالتواضع وكذلك الحب والشجاعة.

٩ ـ أنتوني أوهير (١٩٤٢ ـ): Anthony O'Hear

ولد أنتوني أوهير في لندن حيث تلقى العلم في مدارسها. وفي عام ١٩٨٤ نشر كتابه «التجربة والشرح والإيمان» أضاف إليه العنوان الفرعي التالي «مقدمة في فلسفة الدين». وكان أوهير وقت صدور الكتاب يشغل وظيفة محاضر في الفلسفة في جامعة سرى في ضواحي لندن. وفي عام ١٩٩١ أصبح أستاذاً للفلسفة في جامعة برادفورد في غرب يوركشير. وقد عنى أوهير بفهم وجهة نظر الدين فضلاً عن انتقادها والهجوم عليها. ويبدو أن سبب هجومه على الدين يرجع إلى خيبة أمله فيه فقد عقد عليه الآمال الكبار التي لم يتحقق منها شيء. ويدحض أوهير في كتابه المقولة بأن العلم والدين ينهضان على أساس إيماني مشترك. وهو يهاجم دفاع كل من ريتشارد سوينبرن وألفين بلانتنجا عن فكرة الإيمان بوجود الله، ويشرح لنا أوهير موقف بلانتنجا الفكري بقوله إن بلانتنجا يذهب إلى أنه من الممكن لوضع ما يتصف بالعقلانية أن يدافع عنه بطريقة عقلانية رغم أن هذا الوضع في الأساس يستند إلى افتراض ليس هناك دليل على صحته. ويعلق أوهير على هذا الموقف بقوله أن فكر بلانتنجا غريب في إعتناقه لمذهب الفايديزم. وهو الإيمان بالدين من طريق القلب والحدس وليس من طريق العقل. ويختتم أوهير كتابه بقوله: «يبدو لي أن الدين على الأقل كما يراه الناس عادة ليس بالقوة التي تعمل على الخير والصلاح في عالم اليوم». والرأي عنده أن الفرضيات التي يتميز بها الدين غير قابلة للدفاع عنها من وجهة النظر العقلانية. ويستطرد أوهير في هجومه على الدين قائلاً: «ومن ثم فإن الدفاع عن الإيمان الديني لا يتسم بالضعف فحسب.. بل لعل الأهم من هذا هو عدم وقوع أحداث معينة من شأنها أن تجعلنا نصدقه. وإن المرء ليتعجب أكثر كيف أن الله وهو الذي منحنا العقل والذكاء يطيب له في حالة هذا الإعتقاد وحده أن نسلم بصحة شيء ليس هناك دليل على صحته... أليس من الجائز ـ رغم ما ينطوي عليه هذا من مفارقة ـ أن الله الخير يرى

في مثل هذه الظروف أن اللاأدرية مدعاة إلى الإعجاب أكثر من الإيمان الأعمى».

وهكذا يتجلى لنا أن أوهير يرفض القول بوجود الله باعتبار أن هذا القول يتعارض مع العقل كما أنه يرفض المعتقدات الدينية بوجه عام. ورغم هذا فإنه يعترف بأن للعقيدة الدينية فائدة وقيمة لا يمكن إنكارهما بالنسبة للأفراد والجماعات. ولكنه يعيب على قوة العقيدة الدينية أنها تستمد وجودها من التزمت والجمود الفكريين. ولهذا يرى أوهير أن الإنسان العقلاني ينبغي أن يتطلع إلى شيء يتجاوز حدود الدين إذا أراد تحقيق حاجاته الدينية. وترجع غرابة كتاب أوهير إلى أنه يحبذ الشك في الدين ويدعو إليه دون أن يحبذ الإلحاد أو يدافع عنه. وليس أدل على هذا مما سطره أوهير عام ١٩٩١ عندما صرح أنه لا يقبل أن يصنف نفسه ملحداً لأن الإلحاد يتضمن إستبعاد إحتمال وجود الله. ولكن أوهير يعترف بعجزه عن تحديد أبعاد هذا الإحتمال.

١٠ ـ كيث إم. بارسونز (١٩٥٢): Keith M. Parsons

يعتبر كيث من أصغر الملحدين المعاصرين. نشر بارسونز كتابه «الله وعبء الإثبات» فنّد فيه آراء آلفين بلانتنجا وريتشارد سوينبرن الداعية إلى الإيمان بوجود الله مبيناً وجهة النظر العلمانية المؤمنة بالمذهب الإنساني. ويذهب بارسونز إلى أنه لا يمكن إثبات أن الإيمان بوجود الله شيء يتنافى مع العقل. ورغم هذا فهو يرى أن الملحدين معذورون في اعتبار هذا الإيمان لا عقلانياً. ويضيف بارسونز أن الملحد له كل المبرر في اعتبار جميع الأسباب الداعية للإيمان بوجود الله مجرد محاولة لعقلنة معتقدات هي معتقدات لا عقلانية في أساسها. ويعتقد بارسونز أن عجز الملحد عن إثبات هذا للمؤمن بوجود الله مسألة لا تقدم ولا تؤخر.

يقول بارسونز إن مشكلة وجود الشر تبقى مشكلة عويصة يعجز المؤمنون بوجود الله عن حلها. ويختتم بارسونز كتابه بقوله: «إن الفلسفة التحليلية للدين تقدم للمؤمنين بالله عزاء بارداً يخلو من الدفء. وليس من الممكن إثبات لا عقلانية معتقداتهم. وعلى أية حال عندما تتصدى المحاجات الفلسفية لإثبات حقيقة الإيمان بالله نجد أن كفة الملحدين هي الراجحة. ويعجب بعض الملاحدة من أن بارسونز لا يؤمن بالإلحاد رغم ميله للإعتقاد بزيف الدين.

١١ ـ مايكل سكريفن: Michael Scriven

في عام ١٩٧٦ أصدر بيتر أنجليز كتاباً بعنوان «نقد الله» يحتوي على مختارات من كتاب سكريفن الذي يحمل عنوان «الفلسفة الأولية» المنشور عام ١٩٦٦. ويقدم لنا سكريفن في هذا الكتاب المحاجات المعتادة للتدليل على وجود الله وأيضاً المحاجات التي تفند وجوده. فضلاً عن أنه يشرح لنا في كتابه السبب في إيمان الناس بوجود الله. ويرى سكريفن أنه لا سبيل إلى إثبات وجود الله إلا استخدام المحاجات العادية التي يجب إخضاعها للمقاييس والدلائل المعتادة. فإذا فشل باستخدام المحاجات العادية في إثبات وجود الله فلا مناص من الإستمساك بالإلحاد. ويدحض سكريفن القول إن اللاأدرية يمكن أن تكون البديل في حالة فشل المحاجة التي تثبت وجود الله. فالبديل عنها في رأيه هو الإلحاد كماأسلفنا. ويعتقد سكريفن «إننا لسنا بحاجة إلى إثبات عدم وجود الله حتى يمكننا تبرير الإلحاد فالإلحاد واجب في حالة غياب الشواهد والأدلة على وجود الله».

ويشبه سكريفن الإيمان بوجود الله بإيمان الأطفال بسنتا كلوز أو بابا نويل. فالطفل عندما يصبح راشداً ليس بحاجة إلى من يثبت له عدم وجود هذه الشخصية الخرافية كما أنه لا يحتاج إلى الإيمان بشخصية تحل محل شخصية سانتا كلوز الوهمية. وما ينطبق على سانتا كلوز ينطبق على الجنيات والساحرات والجن والشياطين. والموقف السليم يكون كالتالي. عندما لا يتوفر دليل على وجود سانتا كلوز يتعين علينا نبذ الإيمان بوجوده لا تعليق الإيمان به. وينطبق هذا على موقفنا من الله نفسه. ومن الخطل أن نظن أن سكريفن يستبعد فكرة اللاأدرية تماماً فهو يعتقد أن اللاأدرية ممكنة في بعض الحالات غير الخارقة للطبيعة مثل وجود أفاعي البحر. غير أنه يرى أن الحالات التي تصح فيها اللاأدرية محدودة للغاية. وهنا يرى سكريفن أنه من المفيد التمييز بين نوعين من اللاأدرية: اللاأدرية الإيجابية واللاأدرية السلبية. واللاأدري الإيجابي في

نظره هو الذي يرى أن الدلائل المتوافرة من شأنها أن تجعل موقفه الموقف السليم وأن تجعل موقف المؤمن بوجود الله والملحد الموقف الخاطىء. أما اللاأدرية السلبية فتتلخص بكل بساطة في الموقف الرافض لكل من الإيمان بوجود الله والإلحاد دون أية إشارة إلى خطأ كل من هذين الموقفين. واللاأدرية السلبية قد تكون مجرد تعبير عن الحيرة والتردد أو الجهل. ومن ثم فإن اللاأدري السلبي في رأيه هو الذي لم يقطع شوطاً كبيراً على درب التفكير مثلما فعل اللاأدري الإيجابي وذلك لعجزه عن تقرير صحة أي من هذه المواقف الثلاثة الممكنة ١ ـ الإيمان بوجود الله ٢ ـ الإلحاد ٣ ـ اللاأدرية. ورغم أن سكريفن يرى خطأ وجهة نظر اللاأدري السلبي فإن موقف اللاأدري السلبي قد يكون سليماً بالنسبة لشخص لم يتفحص الأمر بدقة أو لشخص عاجز عن تفحص الأمور بالدقة المطلوبة. إن سكريفن ملحد يظهر تعاطفاً مع اللاأدرية. يقول سكريفن: «إن وضع اللاأدري في أغلب الأمر نتيجة خليط غير منتظم من العوامل. ومن الجائز أن اللاأدري لم يصادف أبداً في طول حياته وعرضها محاجة قوية تدافع عن الإيمان بالله أو الإلحاد قادرة على أن تحمله على الإقتناع بها. إن اللاأدرية كموقف مسألة تثير الإهتمام وتدعو إلى الإختلاف والجدل. أما اللاأدرية بمعنى الإمتناع عن اتخاذ موقف فهي ببساطة دلائل على غياب النشاط الفكري أو غياب القدرة على ممارسة هذا النشاط أو الإفتقار إلى الشجاعة الأدبية.»

١٢ - لي كارتر: Lee Carter

هو إسم مستعار أطلقه على نفسه أستاذ ملحد. كتب كارتر كتاباً بعنوان «مرجع لوسيفر» (أو «مرجع الشيطان») نشره عام ١٩٧٧. ويعطينا الكتاب مسحاً للمحاجات الأساسية التي تدافع عن وجود الله والتي تدحض وجوده. ويختتم كارتر كتابه بقوله إن الله قد يكون موجوداً. ولكن اتضح من فحص الشواهد الدالة على وجوده أنها شواهد عاجزة وقاصرة عن إثبات وجوده. ولهذا فإنه يجب علينا إن شئنا أن نتصرف بعقلانية أن نفترض أن الله غير موجود لحين مجيىء شخص يستطيع إثبات وجوده بطريقة أكثر اكتمالاً. ويرفض كارتر أية شروح أو تفسيرات خارقة للطبيعة ويعتبرها متناقضة مع نفسها لأن الإنسان لا يستطيع أن يشرح المجهول بمصطلحات ولغة لا قبل للإنسان بمعرفتها وسبر غورها. ويتسم كتاب كارتر بالهجوم المباشر على فكرة الألوهية بأسلوب عدواني. ويصرح كارتر أن كتابه مكتوب من منظور المذهب الإنساني الإلحادي.

١٣ ـ تاد س. كليمنتس (١٩٢٢ ـ): Tad S. Clements

يختلف تاد كليمنتس الأمريكي المولود في منطقة بافالو في نيويورك في أغسطس/ آب ١٩٢٢ عن معظم الملاحدة في اهتمامه بالعلاقة بين العلم والدين. فقد نشرت له موسوعة الإلحاد الصادرة في الولايات المتحدة مقالاً بعنوان «الدين مقابل العلم» فضلاً عن أنه نشر عام ١٩٩٠ كتاباً يحمل العنوان نفسه عن دار بورثيوس للنشر. وكان كليمنتس قبل ذلك قد أصدر عام ١٩٦٨ كتاباً بعنوان «العلم والإنسان: فلسفة المذهب الإنساني العلمي». كما أنه اشترك عام ١٩٨٧ مع وليم هورروز في إصدار كتاب بعنوان «الدين والهدف الإنساني».

تعلم كليمنتس علوم الأحياء والنفس والفلسفة كما مارس التدريس نحو عشرين عاماً في كلية بروكبورت التابعة لجامعة الدولة في نيويورك التي تركها في يونيه/ حزيران ١٩٨٥. والجدير بالذكر أنه ظل يهتم بالإلحاد والفكر الحر والإنخراط في منظمات داعية إلى المذهب الإنساني منذ الخمسينات من القرن العشرين.

ويدور كتاب «العلم مقابل الدين» حول قضية التوفيق بينهما والرأي عنده أنه يستحيل التوفيق بين العلم والدين بسبب اتساع هوة الخلافات الجوهرية بينهما. وهو خلاف يجعل التوفيق بينهما غاية في الصعوبة والعسر. ويتطرق كليمنتس إلى مناقشة الخلافات بين وسائل الدين والعلم إلى المعرفة. والفرق بين الإستخدام الديني للغة واستخدام العلمي لها. فضلاً عن إمكانية كل من الدين والعلم على شفاء البشر. ويفرد المؤلف فصلاً كاملاً لنقد الكتاب المقدس ومشكلة تطور العالم ووجود الشر ومسألة قيامة المسيح والتثليث. وكليمنتس يعتبر الإيمان بوجود الله إهانة للعقل البشري. والرأي عنده أن كثيراً من المؤمنين بوجود الله ـ رغم أنهم لا يقولون ذلك ـ يعتقدون الشيء نفسه لأنهم يمتدحون الإيمان كفضيلة فقط إذا وجدوها تتعارض مع مبادىء الإدراك السليم، أي حين يعتقدون أن هذا الإيمان يجافي أحكام العقل.

١٤ ـ جواتشيم كاهل (١٩٤١ ـ): Joachim Kahl

جواتشيم كاهل ملحد معاصر تأثر لفترة طويلة بالأفكار الماركسية. توفر كاهل على دراسة اللاهوت والفلسفة. وظل لعدة سنوات معلم الفلسفة في جامعة ماربرج. ألف كاهل كتاباً مشهوراً باللغة الألمانية عام ١٩٦٨ تحت عنوان «بؤس المسيحية أو الدفاع عن إنسانية لا تؤمن بوجود الله». واشترك كاهل عام ١٩٧٧ مع إثنين من زملائه المخالفين له في الرأي في تأليف كتاب بعنوان: «لماذا أنا مسيحي/ ملحد/ لاأدري» وفيه يشرح كاهل الأسباب التي تدعوه إلى إعتناق الإلحاد وهو يعبر عن إقتناعه بالمادية الديالكتيكية والتاريخية. ويتضح لنا مما كتبه أنه كان في الواحد والعشرين من عمره عندما فقد إيمانه بالمسيحية. غير أنه لا يوضح لنا السبب في إقتناعه بالإلحاد دون اللاأدرية. ويذهب كاهل إلى أن الإلحاد ـ شأنه شأن الدين ـ مر في تطوره بعدة مراحل تاريخية متخذاً أنواعاً وأشكالاً متباينة. وفيما يلي ما يقوله في هذا الشأن: «(الإلحاد) ليس ظاهرة ثابتة إلى الأبد وليس كينونة تظل دوماً على ما هي عليه.. فليس هناك إلحاد في حد ذاته. والإلحاد من الناحيتين الفلسفية والأيدولوجية لا يشكل أي توجه مستقل وأساسي. فمن الناحية الفلسفية نرى أن الإلحاد المادي يجابه الإلحاد المثالي ومن الناحية الأيدولوجية أي من المنظور الطبقي علينا أن نميز بين الإلحاد الإقطاعي/ الأرستقراطي/ البورجوازي والإلحاد البروليتاري».

وحتى يدلل كاهل على تعدد أنواع الإلحاد نراه يضرب لنا المثل بإلحاد كل من نيتشه وفرويد الذي يصفه بأنه إلحاد يميل إلى العدمية والتشاؤم في حين يتسم الإلحاد الماركسي بالتفاؤل. ثم يستطرد كاهل قائلاً: «إن الإلحاد الماركسي ليس نفياً مجرداً للدين ولكنه اعتراف بضرورته التاريخية وبسلامته النسبية في تقدم السلوى والعزاء والدعوة إلى الإحتجاج». والإلحاد الماركسي في نظر كاهل إلحاد عالمي. ومن ثم فهو يختلف عن إلحاد كل من نيتشه وفرويد

الموجه ضد إله اليهود والمسيحيين في حين أن الإلحاد الماركسي يهاجم بانتظام الأديان والأساطير كافة.

وقد وصف كاهل نفسه بأنه ملحد ماركسي وملحد مؤمن بالمذهب الإنساني في آن واحد لأن الماركسية تنطوي على دعوة إلى المذهب الإنساني. وكماركسي تقليدي تنبأ كاهل باندثار الدين عندما يرفع الظلم عن البشر وترتفع العدالة بينهم. ولكن الغريب في تفكيره أنه تنبأ أيضاً باندثار الإلحاد من العالم لأنه عندما يختفي الدين من سطح الأرض لن تكون هناك حاجة إلى الإلحاد عندئذٍ سوف تمر الإنسانية بفترة يسود فيها المذهب الإنساني الذي يتجاوز حدود الإيمان بوجود الله ويتجاوز أيضاً حدود الإلحاد.

وفي المقال الذي سطره كاهل عن سبب إلحاده لا يشتد في هجومه على الدين بل يكتفي بتحليل الدين من وجهة نظر ماركسية ومؤمنة بالمذهب الإنساني. وهو يكاد ألا يدافع عن الإلحاد ويكتفي بشرح نوع الإلحاد الذي يقتنع به. والجدير بالذكر أنه آثر في عام ١٩٩٣ أن يبتعد تماماً عن الماركسية وأنه أصدر طبعة جديدة من كتابه «بؤس المسيحية» وهو الكتاب الذي يهاجم فيه الدين بضراوة ويعرب في الوقت نفسه عن ندمه على قطع كل صلة تربطه بالدين المسيحي.

١٦ ـ كاي نيلسن (١٩٢٥ ـ): Kai Nielsen

يتمتع كاي نيلسن بشهرة عريضة في تاريخ الإلحاد المعاصر. نشر أولى مقالاته عام ١٩٥٧ تحت عنوان «العقل والأخلاق» كما نشر في الفترة بين ١٩٥٧ و١٩٨٩ أكثر من ثلثمائة مقال ونحو أربعة عشر كتاباً من بينها «لماذا نكون أخلاقيين» (١٩٨٩) و«الشكل والحداثة» (١٩٨٩) و«الفلسفة والإلحاد» (١٩٨٥) ويلقي هذان الكتابان الأخيران ضوءاً غامراً على إلحاد مؤلفهما.

ولد كاي نيلسن في ١٥ مايو/ أيار ١٩٢٥) في ميتشيغان لأم من أميركا الشمالية وأب دانيماركي من أصل بروليتاري هاجر من كوبنهاجن إلى الولايات المتحدة عام ١٩٠٨. وكان أبوه يجنح إلى الشك بعض الشيء في الدين، ورغم هذا فقد كان شديد الإيمان بأهمية الدين في استقرار المجتمع. وقد اتجهت أمه في أيامها اللاحقة إلى الدين واتبعت مبادىء الطائفة المسيحية المعروفة بإسم كريستيان سيانس. وعند مولده كان والداه في منتصف العمر. نشأ نيلسن مدللاً بعض الشيء وفي سني مراهقته فكر ملياً في موضوع الإيمان والكفر. وفي فترة الحرب العالمية الثانية التحق نيلسن بخدمة البحرية التجارية الأمريكية. وبعد أن وضعت الحرب أوزارها صار مؤمناً بالمذهب الكاثوليكي والتحق بجامعة كاثوليكية. ولكن نيلسن لم يمض في هذه الجامعة غير عامين التحق بعدهما بجامعة علمانية.

تأثر كاي نيلسن في مطلع حياته بآراء شوبنهور ونيتشه وأفلاطون وأرسطو وتوماس الأكويني. وحين ازدادت شكوكه الدينية نبذ الإيمان بوجود الله. ومن الواضح أنه لم يقتنع أبداً بالتنزيل كمصدر صحيح لمعرفة الله. وقد تحول إلى الإلحاد عام ١٩٤٨. وأيضاً تأثر نيلسن بعدد من الفلاسفة المتشككين والملحدين أمثال جورج سنتيانا وسبينوزا وجون ديوي وكارل ماركس. وتركت الفلسفة التحليلية المعاصرة بصماتها الواضحة على تفكيره. ولا ريب أنه تأثر تأثراً كبيراً بالوضعية المنطقية وفلسفة فيتزنيشين. وقد حصل نيلسن على درجة الدكتوراه عام ١٩٥٥ من

جامعة ديوك في كارولينا الشمالية. وهذه الرسالة هي تطوير لأطروحته التي تحمل عنوان «التبرير والأخلاق» وفي عام ١٩٧٠ عين نيلسن أستاذاً بجامعة كالجاري في كندا التي تجنس بجنسيتها في العام نفسه.

لقد شاهدت أفكار نيلسن تطوراً واستمرت أفكاره المنتقدة للدين على ما هي عليه طوال الفترة من ١٩٥٧ حتى ١٩٨٩. وهو يقول في بحث كتبه عام ١٩٦٢ بعنوان «الحديث عن الله» إن التأكيد على وجود إله مسألة لا ينهض على صحتها دليل. ولكننا نراه في الثمانيات يظهر إهتماماً أقل بالدين وفلسفته ويزداد اهتمامه بفلسفة العلوم والفلسفات الإجتماعية والأخلاقية والسياسية. بل إنه يخفف من نبرته التي تؤكد عدم وجود الله. ورغم هذا نحن نراه في عام ١٩٨٢ يذهب إلى نفس ما ذهب إليه عام ١٩٦٢ من أن استمرار العقيدة الدينية في النظم الإجتماعية المعاصرة القائمة في المجتمعات الصناعية التي تشبه مجتمعنا لدليل على إنتفاء العقلانية والكفاية الأخلاقية من هذه النظم الإجتماعية. وثم نراه يكرر قوله إن الدين لا يخرج عن كونه مجرد مذهب أيودولوجي وأنه لمن غير المعقول أن يؤمن به إنسان يملك أية استعدادات فلسفية وعلمية أو يملك القدرة على التفكير في الأمور المعقدة.

ويتناول نيلسن في كتابه «مقدمة في فلسفة الدين» (١٩٨٢) مفهوم الفايديزم عند الفيلسوف المعاصر فيجنشتين في مقال بعنوان «تحدي فيجنشتين». ويتلخص مذهب الفايديزم في القول إن العقل يعجز عن الوصول إلى العقيدة الدينية التي تعتمد في الإيمان بها على الحدس القادر على الوصول إلى معرفة علوية تفوق المعرفة العقلية. يقول نيلسن إن فيتجنشتين يؤمن بمذهب الفايديزم الذي يرى البحث عن أدلة لإثبات وجود الله ضرباً من ضروب العبث لا طائل وراءه. فالإيمان بالله نتيجة لإعمال البصيرة وليس نتيجة إعمال العقل.

يشرح لنا نيلسن إيمان فيتجنشتين مذهب الفايديزم قائلاً: «الفهم الحساس لكلام الله في سياقه الحي يدلنا على أن لكلام الله منطقاً خاصاً به. ومن ثم فإن الفيلسوف لا يستطيع أن يهاجم الخطاب الديني أو يدحضه كشيء مشوش يستغلق على الإفهام. والذي يمكن للفلاسفة أن يفعلوه ليس إنتقاد الخطاب الديني في حد ذاته بل إنتقاد ما يقوله الفلاسفة وعلماء اللاهوت عن هذا الخطاب الديني». وهكذا يفسر نيلسن موقف فتجينشتين المؤيد للفايديزم وهو موقف يرفضه رفضاً باتاً. فهو يرى أنه لا يوجد خطاب في الحياة لا يخضع للنقد الفلسفي والعقلاني. ويسترسل نيلسن قائلاً: «إن العقيدة الدينية غير معقولة. ومن ثم ينبغي علينا رفضها». ويؤكد نيلسن «إنه لا يشعر بأدنى حاجة إلى إعتناق أية عقيدة دينية». وهو يستنكر قائلاً: «لماذا نشجع نوعاً من الأيديولوجيات يقوم على التفكك وعدم الترابط والبعد عن الإنسجام». ومعنى هذا أن

نيلسن يرى أن الخطاب الديني نفسه وليس مجرد تعليق الفلاسفة وعلماء اللاهوت عليه ينبغي أن يخضع للنقد. ولا يمل نيلسن من تكرار القول «إن الخطاب الديني مبهم وغامض وغير مترابط».

ويميز نيلسن بين مفهومين مختلفين لفكرة الألوهية ومفاد المفهوم الأول أن الإنسان يتصور الله على هيئة بشر وهو مفهوم حرفي عن الله. أما المفهوم الثاني وهو غير حرفي فيفهم الله بطريقة رمزية. والمفهوم الأول أكثر شيوعاً من المفهوم الثاني. ويرفض نيلسن كلا المفهومين الحرفي والرمزي عن الله. وهو يصف المفهوم عن الله بأنه مبهم ومتضارب. وفي حين يستسخف نيلسن المفهوم الحرفي تماماً نرى أن المفهوم الرمزي رغم رفضه له يثير اهتمامه. وهو يقول عن هذا المفهوم الرمزي لله «ليس واضحاً البتة ولا يمكن أن نقيمه على أساس تجريبي». والرأي عنده أن «كلمة الله لا يمكن تحديدها ولهذا فمن العبث أن نتحدث عن رؤية الله أو مقابلته. وتفسير الكون مع وجود الله فيه بمقاييس التجربة الإنسانية لا يختلف عن تفسيره خالياً من وجود الله».

ويطبق نيلسن الوضعية المنطقية التي تركت فيه أعمق الأثر فيما يستخدم من محاجات ومقولات ،الأمر الذي يذكرنا بما يذهب إليه الفريد أير الذي سبق أن أشرنا إليه. فأير يعتبر أن كل العبارات الميتافيزيقية لا تعدو أن تكون لغواً أجوف فهو يرى أن القول بوجود الله عبث شأنه في ذلك شأن قول الملحد بعدم وجوده. ولكن نيلسن لم يذهب في إلحاده إلى الحد الذي ذهب إليه أير.

لعلنا نذكر أن نيلسن ألّف في أخريات حياته كتاباً بعنوان «لماذا نكون أخلاقيين؟» (١٩٨٩). وقد سبق له أن ألّف كتاباً آخر بعنوان «أخلاق بدون إله» نشره عام ١٩٧٣. ويناقش نيلسن في كتابه الأخير نظريته في الأخلاق التي يبحث فيها عن بعض المطلقات التي تجعل للحياة الإنسانية معنى ومغزى مثل ماهية الخير. وهو يرى أن سعادة الإنسان ووعيه بنفسه وإدراكه لهويته هي الخير والصلاح في حد ذاتها، وتفوح من أفكاره رائحة الإيمان بالمذهب النفعي الذي يقترن بإسم بنثام وجيمس ميل. ونيلسن نفسه يعترف بأنه قريب بعض الشيء من المذهب النفعي. وفي مقاله «الأخلاق الدينية مقابل أخلاق المذهب الإنساني» المنشور عام ١٩٨٥ في كتابه «الفلسفة والإلحاد» نجد أن نيلسن يقترب من المذهب النفعي الذي يدعو إلى أقصى درجة من السعادة لأكبر عدد من الناس. ويُطبق نيلسن مبدأه على تحريم الزواج بين الأجناس المختلفة وتحريم الكنيسة الكاثوليكية لوسائل منع الحمل. فيرى أن التحريم في الحالتين عمل غير أخلاقي.

ويرفض نيلسن الإعتقاد بأن الأخلاق لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدون الإيمان بوجود الله. يقول نيلسن في هذا الشأن: «وحتى إذا لم يكن هناك إله أو هدف في الحياة فهناك أغراض في حياة البشر. وهناك أشياء نحرص عليها في حالة خلو العالم من وجود الله. وسواء كان الله موجوداً أو غير موجود وسواء كانت الروح خالدة أو فانية فإنه لمن الشر تعذيب البشر لمجرد الإستمتاع بمنظرهم وهم يتعذبون. كما أن الصداقة والتضامن والحب وتحقيق المرء لاحترام الذات أشياء إنسانية صالحة حتى في عالم يخلو تماماً من وجود الله». ومعنى هذا الكلام أنه ليس من الضروري أن نؤمن بوجود الله حتى نؤمن بضرورة وجود نظام أخلاقي في الحياة. وهي ليست بالفكرة الجديدة فقد سبق لكثير من الفلاسفة أن تقدموا بها. ويحتل الإلحاد من فكر نيلسن مكانة بارزة بل أكثر بروزاً عنده من كارل ماركس وسارتر نفسيهما.

- ٣ -

معلومات وإحصائيات

في عام ١٩٨٢ أصدرت مطبعة جامعة أكسفورد موسوعة أعدها دافيد ب. باريت بعنوان «الموسوعة المسيحية العالمية». والموسوعة لها أهميتها الخاصة فهي تحتوي على مجموعة من الإحصائيات المهمة. والموسوعة حصيلة أبحاث أجراها ٣٧٠ عالماً في ٢٢٣ قطراً واستغرق البحث أكثر من عشرة أعوام فقد بدأ في عام ١٩٦٨ وانتهى عام ١٩٨٠. يقول المشتركون في تحرير هذه الموسوعة إنه اتضح أن عدد الملل والنحل المسيحية في أنحاء العالم يصل إلى ٢٠٨٠٠ ملة وأن عدد الأمم التي تدين بالمسيحية يصل إلى ٨٩٩ أمة تتحدث ٧٠١٠ لغة. وتذكر لنا الموسوعة أن عدد المسيحيين في العالم في عام ٥٠٠م بلغ ٢٢٪ من مجموع سكان العالم. وفي عام ١٥٠٠ انخفض هذا العدد إلى ١٩٪ ثم ازدادت نسبة المسيحيين حتى وصلت عام ١٩٠٠ إلى ٣٤,٤٪ من مجموع سكان الأرض. ولكن هذا العدد انخفض إلى ٣٢,٨٪ عام ١٩٨٠. ومن المتوقع زيادة نسبة هذا الإنخفاض حتى نهاية القرن العشرين. وفيما يلي خريطة التوزيع الديني بين سكان العالم كما هي متوقعة حتى عام ٢٠٠٠.

	عام ١٩٠٠	عام ١٩٨٠	عام ٢٠٠٠
المسلمون	١٢,٤٪	١٦,٥٪	١٩,٢٪
الهندوس	١٢,٥٪	١٣,٣٪	١٣,٧
البوذيون	٧,٨٪	٦,٣٪	٥,٧٪

ثم تنتقل الموسوعة إلى الحديث عن انتشار المذهب العلماني في العالم فتلاحظ اتساع دائرة العلمانية في القرن العشرين وأن هذه العلمانية تتخذ أشكالاً مختلفة مثل المادية العلمية والإلحاد والشيوعية الملحدة واللاأدرية والنازية والفاشية والمذهب المادي والمذهب الإنساني الليبرالي. لقد كانت نسبة هذه المذاهب ضئيلة عام ١٩٠٠ إذ إنها لم تربُ على ٢٪ مجموع سكان العالم.

ولكنها انتعشت وترعرعت وارتفعت إلى ٢٠,٨٪ عام ١٩٨٠. وبعد هذا العام نرى أن الزيادة في نسبة العلمانيين ليست مطردة فحسب بل إنها مذهلة في ارتفاعها. ففي يومنا الراهن يتحول مليون ونصف مليون شخص كل عام إلى المذهب العلماني.

وتعطينا الموسوعة إحصائيات عن انتشار العلمانية في العالم فتبدأ بالبلاد الغربية ثم البلاد الشيوعية والتي كانت كذلك ثم البلاد الإسلامية وأيضاً أفريقيا السوداء وأميركا اللاتينية وآسيا. وفيما يلي بيان بهذه الإحصائيات في عام ١٩٨٠ بالمقارنة بعام ١٩٠٠.

نسبة العلمانيين في الدول الغربية:

	١٩٨٠	١٩٠٠
السويد	٪٢٨,٧	٪١,١
إيطاليا	٪١٦,٢	٪,٢
فرنسا	٪١٥,٦	٪,٣
أستراليا	٪١٤,٩	٪١
هولندا	٪١٢,١	٪١,٥
بريطانيا	٪٩,٥	٪١,٩
نيوزيلندا	٪٨	٪,٦
بلجيكا	٪٧,٥	٪,٨
الولايات المتحدة	٪٦,٩	٪١,٣
كندا	٪٦,٣	٪,٢
فنلندا	٪٥,٥	صفر٪
ألمانيا الغربية	٪٤,٦	٪,٣
البرتغال	٪٤,٦	صفر٪
الدانيمارك	٪٣,٥	٪,٢
أسبانيا	٢,٩	صفر٪
النمسا	٪٢,٧	٪,١
سويسرا	٪١,٩	٪,٢
النرويج	٪١,٧	٪,٦
إسرائيل	٪١,٣	صفر٪
أيرلندا	٪,٤	صفر٪
اليونان	٪,٣	صفر٪

نسبة العلمانيين في البلاد الشيوعية:

	١٩٨٠	١٩٠٠
ألبانيا	٧٤,١٪	,١٪
الصين	٧١,٢٪	صفر٪
كوريا الشمالية	٦٧,٩٪	صفر٪
كوبا	٥٥,١	,١٪
الإتحاد السوفيتي	٥١,٢٪	,٢٪
ألمانيا الشرقية	٣٦,٦٪	,٣٪
بلغاريا	٢٤,٨٪	,١٪
تشيكوسلوفاكيا	٢٠,٣٪	,٤٪
فيتنام	١٨,٥٪	صفر٪
يوغوسلافيا	١٦,٧٪	,١٪
المجر	١٥,٩٪	,٥٪
رومانيا	١٥,٩٪	,٣٪
بولندا	٩,٥٪	,١٪
كبوتشيا	٥,٢٪	صفر٪

نسبة العلمانيين في البلاد الإسلامية:

	١٩٨٠	١٩٠٠
الأردن	٢٪	صفر٪
أندونيسيا	١,٦٪	صفر٪
سوريا	١,٤٪	صفر٪
السودان	١,٢٪	صفر٪
العراق	,٥٪	صفر٪
مصر	,٤٪	صفر٪
ماليزيا	,٣٪	صفر٪
السعودية	,٣٪	صفر٪
الجزائر	,١٪	,١٪
بنجلادش	,١٪	صفر٪
تونس	,١٪	صفر٪
تركيا	,١٪	صفر٪

	١٩٨٠	١٩٠٠
ليبيا	٪,١	صفر٪
أفغانستان	صفر٪	صفر٪
إيران	صفر٪	صفر٪
المغرب	صفر٪	صفر٪
باكستان	صفر٪	صفر٪

نسبة العلمانيين في القارة السوداء:

	١٩٨٠	١٩٠٠
جنوب أفريقيا	٪,٩	صفر٪
أنجولا	٪,٥	صفر٪
زامبيا	٪,٣	صفر٪
زيمبابوي	٪,٢	صفر٪
نيجيريا	٪,٢	صفر٪
تانزانيا	٪,٢	صفر٪
الكاميرون	٪,١	صفر٪
زائير	٪,١	صفر٪
ناميبيا	صفر٪	صفر٪
أوغندا	صفر٪	صفر٪

نسبة العلمانيين في أميركا اللاتينية

	١٩٨٠	١٩٠٠
أورجواي	٪٣٥,١	٪٣٧,٢
شيلي	٪٦,٦	٪,٢
المكسيك	٪٢,٨	٪,١
الأرجنتين	٪١,٧	٪,٢
البرازيل	٪١,٤	٪,١
بوليفيا	٪١,٤	صفر٪
فنزويلا	٪١	صفر٪
كولومبيا	٪,٩	٪,١
أكوادور	٪,٦	صفر٪
بيرو	٪,٥	صفر٪
بارجواي	٪,٥	صفر٪

نسبة العلمانيين في آسيا:

	١٩٨٠	١٩٠٠
اليابان	١٢٪	صفر٪
سنغافورة	٤,٢٪	صفر٪
سيرلانكا	١,٣٪	صفر٪
الهند	,٨٪	صفر٪
كوريا الجنوبية	,٥٪	صفر٪
تايلاند	,٥٪	صفر٪
نيبال	,٤٪	صفر٪
بورما	,٤٪	صفر٪
الفيليبين	,٤٪	صفر٪
تايوان	,٣٪	صفر٪
غينيا الجديدة	,١٪	صفر٪

وبطبيعة الحال لا يمكن الجزم بدقة هذه الإحصائيات لجملة أسباب منها تعذر الحصول على المعلومات في كثير من هذه البلاد فضلاً عن أن الدين في بعضها الآخر تعرض للقمع والإضطهاد مثل ألبانيا والإتحاد السوفيتي السابق. كما أن الخبراء في بعض البلاد الشيوعية كانوا يمتنعون عن الأدلاء بأية معلومات أو أحصائيات موثقة في هذا الشأن، ورغم هذا فإن الإحصائيات السالفة الذكر تشير بما لا يدع مجالاً للشك إلى أن العلمانية تميل بوجه عام إلى التصاعد في القرن العشرين. وإذا أخذنا هذه الإحصائيات على عواهنها نجد أن ألبانيا هي أكثر الدول الشيوعية علمانية، كما أن السويد تأتي في مقدمة الدول العلمانية في الغرب والملاحظ على أية حال أن نسبة العلمانية في الدول التي طبقت النظام الشيوعي تفوق نظيرتها في دول غرب أوروبا.

والآن ننتقل إلى إحصائيات أكثر دقة من الإحصائيات السالفة فقد قام الباحثون في ثلاث عشرة دولة غربية إلى جانب اليابان في عامي ١٩٨١ و١٩٨٢ باستطلاع الرأي حول مدى إيمان هذه الشعوب المختلفة بوجود الله. وكان السؤال المطروح: هل تؤمن بوجود الله؟ فرد ٩٥٪ من الناس بالإيجاب. وقد جاءت نتائج استطلاع الرأي كالتالي:

	المؤمنون	غير المؤمنون	اللاأدريون
الولايات المتحدة	٩٥٪	٢٪	٣٪
أيرلندا	٩٥٪	٣٪	٢٪
أيرلندا الشمالية	٩٢٪	٣٪	٥٪
أسبانيا	٨٧٪	٨٪	٦٪
أيطاليا	٨٤٪	١٠٪	٦٪
بلجيكا	٧٧٪	١٢٪	١٢٪
بريطانيا	٧٦٪	١٦٪	٩٪
ألمانيا الغربية	٧٢٪	١٦٪	١٢٪
النروج	٧٠٪	٢٣٪	٧٪
هولندا	٦٥٪	٢٥٪	١٠٪
فرنسا	٦٣٪	٢٩٪	٩٪
الدانيمارك	٥٨٪	٢٧٪	١٥٪
السويد	٥٢٪	٣٥٪	١٤٪
اليابان	٣٩٪	٢٣٪	٣٨٪

هذه هي النتائج التي نشرها عام ١٩٨٣ قسم الإجتماع بجامعة توندنهايم في النروج. ومن الواضح أن السويد تحظى بأعلى نسبة من الملحدين (٣٥٪) تليها فرنسا (٢٩٪) تليها الدانيمارك (٢٧٪) تليها هولندا (٢٥٪) تليها كل من اليابان والنروج (٢٣٪).

ومن الواضح أيضاً أن نسبة المتشككين في وجود الله أو اللاأدريين في اليابان أعلى من نظيرتها في البلاد الأخرى فقد بلغت ٣٨٪. وإذا أضفنا نسبة الملحدين في اليابان وهي ٣٩٪ إلى نسبة اللاأدريين فيها وهي ٣٨٪ فسوف نجد أن مجموع النسبتين المذكورتين يصل إلى ٧٧٪ وهي أعلى نسبة في كل البلاد التي أجري فيها استطلاع الرأي. ومعنى هذا أن اليابان في حقيقة الأمر هي الأكثر علمانية وأن السويد تأتي في المرتبة التالية لها.

وفحص الإحصائيات التي أوردتها الموسوعة المسيحية العالمية قمين بأن يميط اللثام عن بعض الحقائق منها أن الدول الإسلامية أقل دول العالم في علمانيتها وأن نسبة العلمانية في الأردن تفوق نسبتها في الدول الإسلامية الأخرى وتليها أندونيسيا ثم سوريا ثم السودان. غير أن النسبة العامة للعلمانية في البلاد الإسلامية أدنى من نسبة العلمانية في القارة السوداء. والجدير بالذكر أن نسبة العلمانية في دول أميركا اللاتينية مرتفعة تتصدرها كوبا بسبب تطبيقها للنظام الشيوعي (٥٥,١٪) ثم أرجواي (٣٥,١٪) واللافت للنظر في حالة أورجواي انحسار العلمانية فيها بعض الشيء. فقد انخفضت من ٣٧,٢٪ في عام ١٩٠٠ إلى ٣٥,١٪ في عام ١٩٨٠.

- ٤ -

ملحق

ترجمة «إطار المذهب الإنساني» لجوليان هكسلي

إطار المذهب الإنساني

في عام ١٩٦١ صدر كتاب «إطار المذهب الإنساني». واشترك في وضعه لفيف من أئمة العلماء والمفكرين يبلغ عددهم خمسة وعشرين عالماً على رأسهم عالم البيولوجيا المعروف جوليان هكسلي. وإطار المذهب الإنساني كتاب خطير للغاية. وترجع خطورته إلى سببين: الأول لأن واضعيه من كبار العلماء والمفكرين ممن يقدرون مسؤولية الكلمة ولا يلقون القول على عواهنه. والثاني لأن الكتاب يدعو إلى ثورة فكرية جديدة على أساس الإيمان بالعلم والإنسان وبنظرية التطور بوجه خاص. وفيما يلي ترجمة لمقدمة الكتاب الطويلة التي كتبها جوليان هكسلي يشرح فيها إتجاه الكتاب العام. ويبين هكسلي حاجة العالم الراهن إلى فلسفة كلية شاملة متكاملة تؤلف بين أشتات التفاصيل العلمية وتحل محل أجزاء المعارف المتناثرة في الوقت الحاضر.

النظام الفكري الجديد

لقد بدأ الإنسان مرحلة التطور النفسية ـ الإجتماعية. والتقدم الذي أحرزه في تلك المرحلة من مراحل التطور يتضمن تغييراً جذرياً في الأنظمة الفكرية Idea System[1] السائدة. ويصاحب هذا التقدم الإنتقال من التنظيم العام القديم في التفكير والمعتقدات إلى تنظيم آخر

---

(١) إذا كان هناك احتياج إلى مصطلح فني فإني أقترح كلمة Noo-System (نظام العقل) متبعاً استعمال تلهارد دي شاردين في كتابه «ظاهرة الإنسان». (لندن طبعة كولنز ١٩٥٩) للدلالة على منطقة العقل ومنتجاته التي خلفها ويسكنها الإنسان. ولكني في الوقت نفسه سأداوم على استعمال المصطلح غير الفني Idee-System بشرط أن يشمل المعتقدات والمواقف والرموز إلى جانب المفاهيم والأفكار العقلية Intellectual Concepte and Idea.

جديد. وتقتضي زيادة المعرفة التي تتطلب التنظيم بطرق جديدة أكثر شمولاً عن ذي قبل، كما يقتضي فشل الأفكار القديمة التي سعت إلى إقامة المعتقدات حول نواة من الجهل ضرورة إيجاد نموذج من الفكر جديد واتخاذ موقف جديد.

وتدور الأنظمة الفكرية العامة دائماً ـ سواء شعورياً أو لا شعورياً ـ حول معتقدات تتعلق بالمصير البشري، كما أن هذه الأنظمة الفكرية تؤثر دائماً في موقف الناس العام من الحياة، وطريقة معالجتهم للشؤون العملية. فالذين ينشأون تحت ظل نظم فكرية مختلفة يجدون من العسير عليهم فهم أسلوب غيرهم في الحياة وموقفهم منها. والإنسان الصناعي الحديث يجد أنه من الصعب عليه أن يفهم الشعوب القبلية التي تدور نظمها الفكرية حول قوة السحر وسلطانه، كما أنه يجد الصعوبة نفسها في فهم فكرة الإنسان الغربي في القرون الوسطى الذي يرتكز نظامه الفكري حول الإعتقاد بأن الأرض تتوسط الكون، خلقها ويهيمن عليها كائن فوق الطبيعة، قادر على كل شيء عليم بكل شيء[٢] وتسع رحمته كل شيء.

لقد شاهد العصر الحاضر المضطرب غير المستقر والذي نفض عن نفسه الأوهام، بعد أن خاض حربين عالميتين، إنهياراً واسع الإنتشار في المعتقدات التقليدية. وإن كان قد أدرك إدراكاً متزايداً بأن الفكرة المادية الصرفة لا تستطيع أن تشكل أساساً سليماً للحياة الإنسانية، كما أنه شاهد أيضاً نمواً هائلاً يصل إلى حد الخيال في المعرفة الخاصة بالكون المادي وبالحياة والعقل والطبيعة البشرية والمجتمعات الإنسانية والفن والتاريخ والدين. ولكن هناك شرائح كبيرة من المعرفة الجديدة ملقاة في إهمال حولنا، لا نفع وراءها ولا طائل، دون أن تأتلف أو تتكامل في أفكار ومبادىء مثمرة ودون أن تتضح لها علاقة أو صلة بالحياة الإنسانية ومشكلاتها.

وفي الوقت نفسه بدأ عدد متزايد من الناس يحس بأنه يجب على الإنسان أن يعتمد على نفسه فقط في مجابهة شئون الحياة ومشكلة المصير والعمل على حلها. ولكن الشك المتزايد ينتابهم من إمكانية تحقيق الإنسان لهذا الهدف على الإطلاق تحقيقاً وافياً وكافياً.

وإذا شئنا ألا يفضي الموقف إلى الفوضى واليأس، أو الهروب من واقع الحياة ومشاكلها، فيجب على الإنسان أن يعيد توحيد حياته في إطار يتكون من نظام فكري يبعث على الرضا. وعليه لكي يحقق هذا أن يقوم بمسح الموارد التي تتوفر لديه، سواء في العالم الخارجي أو من

(٢) يقتضي المسلك الصحي لإنسان يعيش في منتصف القرن العشرين أن يحاول أن ينظر بعين الإعتبار إلى مناقشات حول الملائكة التي وردت في كتاب القديس توماس الأكويني Summa Theologiae أو أن يسعى لفهم الأساس الأيديولوجي لكثير من العبادات التي يضعها فريزر في كتابه «الغصن الذهبي».

عالم الذات الداخلية وأن يحدد أهدافه ويبين موقفه ويخطط مجمل حياته المستقبلة. وهو بحاجة إلى استخدام أقصى مجهوداته في المعرفة والخيال حتى يبني نظاماً في الفكر والمعتقدات سيكون له بمثابة الإطار الذي يرتكز عليه وجوده الحاضر، والهدف النهائي أو المثالي لتطوره في المستقبل كنوع. كما سيكون مرشداً وموجهاً فيما يختص بالتخطيط وبالعمل الذي يعالج الجانب التطبيقي في الحياة.

وسأسمي ببساطة هذا النظام الفكري الجديد الذي شاهدنا مولده نحن الذين نعيش في منتصف القرن العشرين بالمذهب الإنساني، لأنه يمكن إقامته فقط على فهمنا للإنسان وعلاقاته ببقية بيئته. ويجب على المذهب الإنساني أن يركز أضواءه على الإنسان كعضو حي، وإن كان عضواً حياً ذا خصائص ينفرد بها. كما يجب على هذا المذهب أن ينتظم ويدور حول حقائق التطور وأفكاره، مدخلاً في الإعتبار الإكتشاف الذي يتلخص في كون الإنسان جزءاً من عملية تطورية شاملة، ولا يمكنه أن يتجنب لعب دور حاسم فيها.

وهذا المذهب الإنساني يقوم بالضرورة على التوحيد بدلاً من أن يكون جزئياً وتفصيلياً، يؤكد استمرار الإنسان مع بقية الحياة واستمرار الحياة مع بقية الكون. وهو مذهب طبيعي بدلاً من أن يكون فوق الطبيعة، يؤكد وحدة الروح والمادة. وهو مذهب يشمل رحاب العالم بدلاً من أن يكون سبباً للفرقة ومدعاة للتقسيم، مؤكداً وحدة الجنس البشري بأكمله. ويتجلى شعار من يدين بالمذهب الإنساني في هذا القول «إني أفكر أنه ليس هناك إنسان غريب عني». والمذهب الإنساني ينظر إلى الإشياء على أنها عملية هادفة وليست آلة إستاتيكية ثابتة، كما ينظر إلى الأشياء على ضوء الكيف والتنوع إلى جانب الكم والوحدة. وهو يرفض المطلقات ومن بينها الحقيقة المطلقة، والأخلاق المطلقة والكمال المطلق والسلطة المطلقة. ولكنه يؤكد أنه يمكننا إيجاد معايير نستطيع بمقتضاها الحكم حكماً صائباً على أفعالنا وأهدافنا، ويؤكد المذهب الإنساني إمكان زيادة المعرفة والفهم، وأن هناك سبيلاً إلى تحسين السلوك والتنظيم الإجتماعي، وإنه من الممكن إيجاد توجهات مرغوب فيها أكثر من التوجهات الراهنة للتطور الفردي والإجتماعي. والمذهب الإنساني، كهدف أسمى يسعى إليه الإنسان المتطور، ينبذ القوة والسلطان، أو مجرد الكفاءة أو الإستقلال المادي، ويحقق كهدفه الحق نصيباً ومرتبة أرقى مما سلف.

وأهم الأمور جميعاً أن هذا المذهب يؤلف بين موارد شتات معارفنا المبعثرة والتي يظل جلها لا يستفاد منه وينظمها ليقدم نظرة جديدة إلى المصير الإنساني، تلقي الضوء على كل جوانبه إبتداء من العملية الكونية العريضة الباقية حتى أنظمة الحكم والدولة في يومنا الراهن، ومن

خيوط علم الأكلوجيا[٣] على الأرض التي تنسجها الكواكب حتى الحياة الفردية التي تتشابك في هذه الخيوط، ومن الجذور المعتمة في ماضي الإنسان حتى فجر إمكانياته في المستقبل البعيد. وهذه النظرية الجديدة هي نظرية تطورية حتماً. وقد شرفتني جامعة شيكاغو عند الإحتفال بمرور مائة عام على إذاعة داروين لنظرية التطور بأن طلبت مني أن ألقي الخطاب الذي يحتفي بهذه الذكرى. ومن أجل إعطاء شيء من الفكرة عن هذه النظرة الجديدة، أجدني لا أستطيع أن أفعل شيئاً أفضل من الإقتباس منها.

هذا الإحتفال المئوي هو إحدى المناسبات الأولى التي جابه فيها الإنسان بصراحة خضوع كل جوانب الحقيقة لمبدأ التطور: من الذرات والنجوم إلى الأسماك والزهور، ومن الأسماك والزهور إلى المجتمعات والقيم الإنسانية ـ وأن الحقيقة بأسرها في واقع الأمر هي عملية تطور واحدة. وزمننا هو أول فترة اكتسبنا فيها المعرفة الكافية لأن نبدأ في رؤية الخطوط المجملة العامة لهذه العملية الهائلة الإتساع ككل.

وتتضمن نظرتنا التطورية الآن الإكتشاف الذي يتلخص في أن التقدم البيولوجي موجود، وأنه يتم على شكل سلسلة من الخطوات أو الدرجات، وأن كل خطوة أو درجة تشغلها مجموعة من الحيوانات أو النباتات الناجحة، وأن كل مجموعة تقفز إلى الوجود من مجموعة سابقة لها، وتتميز بنموذج من التنظيم جديد ومتحسن.

والتنظيم المتحسن يعطي ميزة بيولوجية. وتبعاً لهذا يصبح النوع الجديد مجموعة ناجحة أو سائدة. وهو ينتشر ويتكاثر ويتباين في تعدد فروعه. وفي العادة ينهض النجاح البيولوجي الجديد، من الناحية البيولوجية، على حساب المجموعة القديمة التي كانت سائدة. فيخرج منها النوع البيولوجي الناجح، أو يغتصب مكانها ويحل محلها. وهكذا نجد أن نشأة الحيوانات الثديية المشيمية مرتبطة بانقراض الزواحف الأرضية، وأن الطيور قد حلّت محل التيرسورز (Pterosaurs زواحف منقرضة ذات أجنحة) في سيادة الجو.

وعلى كل حال فإنه يحدث أحياناً، عندما يكون الإنتقال الكامل إلى نوع جديد من التنظيم هو نفسه انتقالاً كاملاً إلى بيئة جديدة تماماً، إن النوع الجديد قد لا يزاحم أو ينافس النوع القديم. وقد يظل النوعان في تعايش كامل الأزهار. وهكذا فإن التطور الذي طرأ على فقريات اليابس لم يحل بحال من الأحوال دون النجاح المستمر لمجموعة البحر السائدة وهي الأسماك العظيمة.

---

(٣) العلم الذي يبحث في أثر البيئة على الكائنات الحية.

والنماذج التالية للتنظيم الناجح هي نماذج ثابتة. وهي تمثل الإستمرار، وتلح في البقاء خلال فترات طويلة. فقد استمرت الزواحف في كونها زواحف مدة ربع بليون عام. والسلاحف والثعابين والسحالي لا يزال من الواضح أنها زواحف. وكلها تغيرات في منظومة واحدة لا تتغير.

ويصعب على الحياة أن تتجاوز الثبات وتتخطاه، وأن تصل إلى تنظيم جديد ناجح. وهذا هو سبب الندرة الكبيرة في الإنتقالات البيولوجية إلى أنواع جديدة سائدة ـ كما أنه السبب أيضاً في أهمية هذه الإنتقالات. والنوع الزاحف تفرع إلى ما يربو على الإثنتي عشرة مجموعة هامة أو نظام هام. ولكنها استمرت جميعاً داخل إطار الزواحف فيما عدا إثنتين انتقلتا إلى نماذج جديدة من الطيور والحيوانات الثديية، مذهلة فيما أصابت من نجاح.

وفي المراحل الأولى ـ كانت المجموعة الجديدة ـ مهما كان النجاح النهائي حليفها ـ قليلة وضعيفة، ولا يظهر عليها أية دلائل للنجاح الذي قد تصيبه في نهاية الأمر. والإنتقال فيها إلى ليس أمراً وليد الساعة، ولكنه ينجم عن سلسلة التحسينات التي تندمج في نهاية الأمر وتتحول إلى التنظيم الثابت الجديد.

وفي حالة الثدييات، ظهر الشعر أولاً ثم تلاه اللبن، فالتنظم لدرجة حرارة الجسم الذي كان جزئياً في بادىء الأمر، والذي أصبح فيما بعد تنظيماً كلياً. وبتطور المشيمة، حدث تطور داخلي فيما يختص بالحمل بدأ قصيراً، ولكنه طال في نهاية الأمر، وقد استمرت الثدييات الصغيرة وغير ذات البال في الوجود والتطور لمدة مائة مليون عام أو ما يقرب قبل أن يتحقق لها الإنتقال الكامل إلى السيادة التامة في العصر السنيوزي Cenozoie.

وقد حدث شيء شبيه جداً بهذا خلال انتقالنا نحن من التنظيم الخاص بالحيوانات الثديية إلى التنظيم النفسي ـ والإجتماعي. وأسلافنا من القردة قبل ظهور الإنسان، لم يصيبوا قط نجاحاً عظيماً أو يكونوا ذوي عدد كبير. وكانت هناك ضرورة لسلسلة من الخطوات حتى تتحول القردة إلى إنسان مثل النزول من قمم الأشجار، والوضع المنتصب، وبعض الكبر في حجم المخ، والزيادة في عادات أكل اللحوم، واستعمال الأدوات ثم صنعها، ثم زيادة أكبر في تضخم حجم المخ، واكتشاف النار، والكلام الحقيقي واللغة الحقة، والتعقيد في الأدوات والشعائر الدينية. هذه الخطوات استغرقت ما يربو على نصف مليون عام. ولم يتمكن الإنسان من البدء في استحقاق لقب النوع السائد إلا منذ نحو مائة ألف عام. ولم تكتب له السيادة التامة إلا منذ ما يقرب من عشرة آلاف عام.

وبعد ظهور الإنسان في كامل صورته كإنسان، استمر التطور في الحدوث. ولكن مع فرق

هام. فتطور الإنسان لم يعد بيولوجياً بل أصبح اجتماعياً ـ ونفسياً. ويجري هذا التطور وفق جهاز التقاليد الثقافية الذي يتضمن تراكم تكرير الإنسان لذاته وإعادة نسخ نفسه كما يتضمن التنوع الذاتي لجوانب النشاط ونتائج هذا النشاط. وعلى هذا الأساس فقد تحققت خطوات هامة في مرحلة التطور الإنساني بالإنتقال إلى نماذج جديدة من التنظيم الفكري، ومن المعرفة، والأفكار والمعتقدات ـ إلى تنظيم أيديولوجي بدلاً من أن يكون فسيولوجياً أو بيولوجياً(٤).

وهكذا نجد تعاقباً في الأنظمة الفكرية الناجحة بدلاً من التعاقب في الأنظمة الجسدية الناجحة. وينتشر كل نظام فكري جديد ناجح، ويسود قطاعاً هاماً من قطاعات العالم حتى يحل محله نظام منافس له، أو حتى يتمخض هو نفسه عن نظام يخلفه عن طريق الإنتقال إلى نظام جديد في الفكر والعقيدة. ويكفينا أن نفكر فقط في نموذج الفكر القبلي القائم على السحر، ونموذج العصور الوسطى الذي يلتف حول إله، ويدور حول فكرة السلطة الإلهية والإلهام الإلهي، ونشأة نموذج العلم في القرون الثلاثة الماضية الذي يدور حول فكرة التقدم الإنساني، ولكنه على كل حال تقدم يخضع لسيطرة علوية فوق الطبيعة. وفي ١٨٥٩ فتح داروين الباب لنموذج جديد في التنظيم الأيدولوجي والتنظيم الفكري والعقائدي الذي يرتكز على التطور.

ونستطيع أن نتبين خلال تلسكوب خيالنا العلمي وجود هذا التنظيم الأيدولوجي الجديد المتحسن رغم أنه في مراحل تكوينه الأولى. ولكن الكثير من تفاصيله لم يتضح بعد، ويمكننا أن نرى كثرة وصعوبة الخطوات الصاعدة المطلوبة للوصول به إلى تطور كامل.

دعني أغير الإستعارة التي أستخدمها. كان من الجلي للغاية لدى الجميع ـ باستثناء أولئك الذين أغمضوا عيونهم أو أداروها عن عمد، أو الذين حرمهم رجال الدين أو مدرسوهم المشرفون على توجيههم من النظر ـ إنه من المحتم أن تصبح حقيقة التطور وفكرته الخميرة المميزة الرئيسية أو القالب الحي لتنظيم فكري سائد جديد. وفي القرن الذي انقضى منذ صدور كتاب (أصل الأنواع) بذلت محاولات عديدة لفهم مضمونات التطور في ميادين كثيرة: من أمور الكون الزاخر بالأجرام السماوية إلى شئون الإنسان. وكانت هناك عدة مجهودات مبدئية، وفجة إلى حد كبير لإدماج حقائق التطور، ومعرفتنا بعملياته في تنظيم شامل لفكرنا العام.

وتعنى سائر الأنظمة الفكرية السائدة بمشاكل الوجود النهائية والمباشرة على حد سواء. أو لعله يجدر بي أن أقول أنها تعنى بأقصى المشاكل النهائية التي يستطيع الفكر في الوقت الراهن

(٤) أنظر إلى كتاب ج.س. هكسلي Evolution In Action لندن، شاتو آند وندوز، ١٩٥٣ وكتابه New Bottles for New Wine، لندن، شاتو آند وندوز، نيويورك، دار آند بروس ١٩٥٧.

أن يتصورها أو حتى أن يصيغها. وتعنى سائر الأنظمة الفكرية السائدة بإعطاء شيء من التفسير عن الإنسان وعن العالم الذي يعيش فيه وعن مكانه والدور الذي يلعبه في ذلك العالم ـ وبمعنى آخر إعطاء صورة مفهومة للمصير الإنساني، ودلالة الإنسان.

لقد بدأت المعالم العامة للصورة التطورية الجديدة التي ترسم المصائر النهائية تتضح بجلاء. فمن شأن مصير الإنسان أن يكون العامل الوحيد في تطور هذا الكوكب في المستقبل. والإنسان هو أعلى نوع سائد تم إنتاجه فيما يزيد على بليونين ونصف من الأعوام قضاها في تحسن بيولوجي بطيء كان ثمرة عمليات الإنتخاب الطبيعي العمياء والقائمة على المصادفة المحضة. وإذا قدر له ألا يدمر نفسه، فأمامه على الأقل مدى مماثل في الوقت المتطور يباشر فيه شئونه.

في أثناء الجزء الأخير من التطور البيولوجي برز العقل ـ وهو الكلمة التي نطلقها على أوجه النشاط والخصائص الذهنية للكائنات الحية ـ بوضوح وعنفوان أكبر، وأصبح يلعب دوراً كبيراً في حياة الأفراد من الحيوانات. وفي نهاية الأمر، تطور حتى أصبح الأساس والمنبع الرئيسي لما تبعه من تطور وإن كان التطور الآن قد أصبح ثقافياً بدلاً من أن يكون وراثياً أو بيولوجياً. ويدين الإنسان بالفضل إلى هذا الإنتقال الذي سببته عملية الإنتخاب الطبيعي الأوتوماتيكية وليس إلى أي جهد واع من جانبه فيما حققه من مركز تطوري سائد.

ولذلك فإن الإنسان على قدر هائل من الأهمية والدلالة. لقد طرد الإنسان من المركز الوسيط في الكون الذي صور له الوهم إنه يشغله، إلى مكان متناه في الصغر في وضع خارجي ناء وفي مجرة لا تعدو أن تكون واحدة من مليون مجرة. ويبدو أنه من المحتمل ألا يكون فريداً في كونه كائناً يحسّ ويشعر. ولكن من ناحية أخرى نجد أن تطور العقل أو الشعور حدث نادر الوقوع للغاية في هذا الكون الفسيح الذي لا معنى له والذي ينتفي فيه الحس والشعور، ومن الجائز جداً أن يكون نوع الحس والشعور الذي تميز به الإنسان أمراً فريداً. ولكنه الإنسان على أية حال شديد الأهمية وبالغ الدلالة فهو يذكر بوجود إتجاه نحو العقل هنا وهناك في الكم الهائل من المادة الكونية وما يعادلها من طاقة، بما يصاحب هذا العقل من غنى وكيف في الوجود وهو أكثر من هذا دليل على أهمية العقل والكيف والعملية التطورية الشاملة.

إن الفضل في أنه أصبح الجانب السائد في هذا الكوكب أو المسئول الذي يضطلع بمستقبل تطوره يرجع إلى تميزه بالعقل لا غير وسيتمكن من طريق استخدام عقله استخداماً سليماً من مباشرة تلك المسئولية بطريقة صائبة. ويجوز جداً أن يكون الفشل حليفه في هذا المجال،

وسيصيب نجاحاً فقط إذا جابه مسؤوليته بوعي، وإذا استخدم موارده العقلية كافة ـ المعرفة والعقل والخيال والحساسية، والقدرة على العجب والحب، والفهم والتعاطف والآمال الروحية وبذل الجهد الأخلاقي.

ويجب عليه أن يجابه العمل المنوط به دون عون خارجي. وفي النموذج الفكري والتطوري لم يعد هناك حاجة أو مجال لما فوق الطبيعة. إن الأرض لم تخلق بل تطورت. وهذا هو الحال مع سائر الحيوانات والنباتات التي تسكنها بما فيها نفوسنا البشرية وما فيها من عقل وروح ومخ وجسد. وهذا هو الحال مع الدين كذلك. والديانات هي أعضاء في الإنسان النفسي ـ الإجتماعي تعنى بالمصير البشري وبتجارب القداسة وبتجاوز العالم المحسوس.

وفي تطورها أنجبت بعض الديانات (وليس كلها على الإطلاق)، فكرة الآلهة ككائنات فوق الطبيعة تتحلى بخصائص ذهنية وروحية وبالقدرة على التدخل في شئون الطبيعة بما فيها الإنسان. وهذه الديانات التي تتضمن الإيمان بإله عبارة عن أنظمة للفكر الإنساني في تفاعله مع العالم المحيّر المعقد الذي يتعين عليه أن يتصارع معه ـ عالم الطبيعة الخارجي والعالم الداخلي في طبيعة الإنسان. وهي في هذا تشبه تنظيمات الفكر الإنساني الأولى وهي تواجه الطبيعة، كمذهب العناصر الأربعة التراب والهواء والنار والماء، أو كالفكرة الشرقية المؤمنة بإعادة ولادة الإنسان وتجسده. وسيؤول مصيرها كمصير هذه العبادات إلى الإختفاء عندما يلوح في الأفق ما ينافسها من أنظمة فكرية أكثر صدقاً وأكثر شمولاً، وتعالج المدى نفسه من التجربة الخام أو المختزنة.

والإنسان التطوري لم يعد يستطيع الفرار من وحدته بالإحتماء زاحفاً نحو مأوى يقيه في أحضان إله من صنع الإنسان نفسه، خلقه في صورة أب مضفياً عليه ألوان القداسة، ولا أن يهرب من مسؤولية اتخاذ القرارات بالإحتماء تحت ظل سلطة إلهية، ولا أن يعفي نفسه من مهمته الشاقة في مجابهة مشكلاته الراهنة، وتخطيط مستقبله بالإعتماد على إرادة عناية إلهية تعلم كل شيء، وإن كانت لسوء الحظ غامضة ومبهمة. ومن ناحية أخرى فإن وحدته ظاهرية فقط. فهو ليس وحيداً كنوع. والفضل يرجع إلى علماء الفلك في أنه يعلم أنه واحد من بين الكائنات الحية الكثيرة التي تشهد على وجود إتجاه نحو الحس والشعور، والعقل والكينونة الغنية الخصبة، وهو إتجاه يعمل على نطاق واسع للغاية وإن كان وجوده في الكون نادراً للغاية. وأكثر أهمية مباشرة من هذا ـ والفضل فيه يرجع إلى داروين ـ إن الإنسان يعرف الآن أنه ليس ظاهرة معزولة منفصمة عن بقية الطبيعة بسبب انفراده الذي لا مثيل له وهو ليس مكوناً من المادة نفسها ولا يعمل بمقتضى الطاقة نفسها كبقية الكون جميعاً فحسب، ولكن على الرغم من كل

تميزه عن سائر الكائنات إلا أن وشائج من الإستمرار الوراثي تربطه بكل سكان كوكبه الآخرين الأحياء. والحيوانات والنباتات، والكائنات الحية المصغرة Micro-organisms هي أبناء عمه جميعاً، أو تمت إليه بصلة قربى أكثر بعداً وهي جميعاً أجزاء لمجرى واحد متفرع ومتطور من البروتوبلازم البناء متفرع ومتطور.

وليس الإنسان من الناحية الفردية وحيداً في تفكيره. فهو يعيش ويحقق وجوده في بحر الفكر غير الملموس الذي أطلق عليه تيلهارد دي شاردين Teilhard de chardin إسم النوسفير Noôsphère أي منطقة الفكر ونتاجه بالطريقة نفسها التي يعيش بها السمك ويحقق كينونته في بحر الماء المادي الذي يضمنه الجغرافيون تحت إسم الهيدروسفير Hydrosphère وفي منطقة الفكر (النوسفير) ورهن إشارته تطفو الأفكار الجريئة والمثل الطامحة لأناس قضوا منذ زمن بعيد، والمعرفة العلمية المنظمة، وحكمة الأقدمين الناصحة وأخيلة كل شعراء العالم وفنانيه الخلاّقة. وهناك في طبيعته طائفة من المساعدين الكوامن الذين يمكنهم أن يخفوا لمعاونته ينتظرون منه إشارة لاستدعائهم ـ كل إمكانيات العجب والمعرفة، والبهجة والإجلال وإمكانية الإيمان المبدع الخلاّق والأخلاقي والمعنوي وإمكانيات الجهد المشبوب بالعاطفة والحب الشامل.

وعندما أنظر إلى الموقف بعين عالم البيولوجيا المؤمن بالتطور أجدني أقارن المرحلة الراهنة للإنسان المتطور باللحظة الجيولوجية التي مضى عليها نحو ثلثمائة مليون سنة عندما كانت أسلافنا البرمائيات تقوم لتوها بالخروج من عالم الماء والإقامة على اليابسة. إن هذه البرمائيات قد أقامت رأس جسر يصلها ببيئة جديدة للغاية. وحين لم يعد الماء يرفعها إلى أعلى، تعين عليها أن تتعلم كيف تسند نفسها حتى ترفع وزن أجسامها. ولما فقدت القدرة على العوم بسبب ذيلها العضلي، تعين عليها أن تتعلم أن تزحف بأطراف ثقيلة غير خفيفة الحركة. وقد مكنتها منطقة الهواء الحديثة الإكتشاف من التوصل مباشرة إلى الأوكسجين الذي كانت تحتاج إليه للتنفس وإن كانت قد هددت أجسامها المبللة بالجفاف أيضاً. ورغم أنها نجحت في أن تعيش على اليابسة، عندما كبرت واشتد عودها، إلا أنها وجدت نفسها لا تزال مضطرة لأن تكون سميكة خلال المراحل الأولى من حياتها. ومن ناحية أخرى، بدأت هذه البرمائيات تتمتع بحرية جديدة كاملة. لقد كانت كأسماك حبيسة تحت سطح الماء الذي يحدها. أما الآن فقد امتد الهواء فوقها إلى نهائية الفراغ. كما أنها تحررت الآن من الولائم المكونة من الكائنات الصغيرة التي عملت على إعدادها وتكوينها المائة مليون عام السابقة من تطور الحياة على الأرض. وقد وفر سطح الأرض اليابس تنوعاً في الغرض عظيماً أكثر مما فعل الماء، كما وفر كذلك للحياة المتطورة مدى للتحدي أكبر بكثير من المدى السابق. ولو كان لدى الكائنات

الإستجوسفيلية[٥] الأولى Stegocephilians خيال، لكان من الجائز أن ترى أمامها إمكانية المشي والجري وربما حتى الطيران فوق الأرض، واحتمال تخلص سلالتها من عبوديتها نحو زمهرير الشتاء بتنظيم درجة حرارتها، واحتمال التخلص من تقيدها بالمياه بإنشاء برك لتطورها الأول، وحتمية انبثاق عقولها إلى مستويات جديدة من الوضوح والأداء. ولكنها، في نفس الوقت كانت سترى نفسها مشدودة إلى وجود مبهم غامض ـ لا هو بهذا الشيء أو ذلك ـ على الهامش الضيق المبلل بين الماء والهواء. وكان في إمكانها أن ترى أرض الميعاد على مبعدة ولكن في غير وضوح خلال عيونها الطمشاء المظلمة. ولكنها كانت سترى أيضاً أنه يتعين عليها حتى تصل إلى أرض الميعاد أن تمر خلال تغيرات كثيرة عسيرة وشاقة في جودها وطريقة حياتها.

وهكذا الحال معنا. لقد خرجنا من منطقة التطور البيولوجية إلى منطقة التطور النفسية ـ الإجتماعية منذ وقت قريب فقط. من المنطقة البيولوجية على الأرض إلى حرية منطقة الفكر (نوسفير). ولا ينبغي أن ننسى قرب عهدنا بهذا الخروج. لقد اكتمل الإنسان اكتمالاً حقاً ربما لمدة عشر مليون سنة (مائة ألف عام) ـ ولا تعدو هذه الفترة أن تكون دقة في ساعة التطور. وحتى منذ ظهور أول إنسان عشنا أقل من مليون سنة. وهي فترة أقل من إثنين بالألف من الزمن الذي استغرقه التطور. ولأن إطار الغرائز لم يعد يسندنا ويوجهنا فنحن نحاول أن نستخدم أفكارنا وأغراضنا الواعية كأدوات في القاطرة النفسية ـ الإجتماعية وكتوجيه لنا خلال نسيج وجودنا المتشابك المعقد. ولكننا حتى الآن لم نصب إلا نجاحاً متوسطاً مع إنتاج الكثير من الشرور والفظاعات إلى جانب شيء من الجمال وتحقيق بعض المجد. ونحن أيضاً قد استوطنا هامشاً مبهماً لا غير بين بيئة قديمة محدودة، وأرض الحرية الجديدة. وما زلنا نجر أقدامنا في الوحل البيولوجي، حتى ونحن نرفع رؤوسنا في الهواء الواعي. ولكننا نستطيع على خلاف أسلافنا البعيدين منا أن نرى حقاً شيئاً من أرض الميعاد يلوح أمامنا. ونحن نستطيع أن نفعل هذا بمعونة منظارنا الجديد الذي يساعدنا على الرؤية ـ منظار خيالنا العقلي القائم على المعرفة. وهو كتلسكوبات ما قبل جاليلو الأولى لا يزال بدائياً للغاية ويعطينا صورة ضعيفة، بل شائهة في أغلب الأحيان، ولكنه مثل التلسكوبات الاولى يمكن ادخال التحسينات عليه، ويستطيع ان يكشف أسراراً كثيرة في بيئتنا ومصيرنا القائم في منطقة الفكر.

ولسنا بحاجة في الوقت نفسه إلى تلسكوب ذهني حتى نرى أرض التطور المباشرة أو القريبة

(٥) إسم يطلق على نوع من البرمائيات المنقرضة (الموجودة على شكل حفريات) تتميز بوجود غطاء عظمي حول الرأس بعكس البرمائيات الحديثة.

منا، وما يكتنفها من مشاكل مخيفة. وكل ما نحتاج إليه ـ وليس هذا بالقليل ـ هو ان نكف عن كوننا كالنعام من الناحيتين الفكرية والأخلاقية، وان نخرج رؤوسنا المطمورة من تحت رمال العمى العنيد الضار. وإذا فعلنا هذا، فسوف نرى حالاً أن المشاكل المخيفة التي تجابهنا ذات وجهين، وأنها أيضاً بواعث للتحدي المنشط.

ما هي تلك الوحوش التي تتحدانا وتعترض طريقنا التطوري؟ سأعددها فيما يلي: التهديد بحرب فوق علمية بما تتضمنه من حرب نووية وكيماوية وبيولوجية. الأخطار التي تنطوي عليها زيادة السكان. نشأة الأيديولوجية الشيوعية التي تروق للناس وخاصة في قطاعات العالم غير المحظوظة. الفشل في إدخال الصين التي تحوي ما يقرب من ربع سكان العالم في المنظمة الدولية لهيئة الأمم المتحدة(*). الإفراط في إستغلال الموارد الطبيعية. تأكل وتفتت التنوع الثقافي في العالم. انشغالنا العام بالوسائل أكثر من إهتمامنا بالغايات، وبالتكنولوجيا والكم أكثر من الخلق والإبداع، ومن الكيف. ومن ثورة الإنتظار (إنتظار تحقيق الرفاهية) التي تسببها الهوة التي تزداد اتساعاً بين الأثرياء والمعدمين، وبين الأمم الفقيرة. وهذا اليوم الذي نحتفل فيه بذكرى داروين يتفق مع حلول عيد تقديم الشكر في أمريكا.

ولكن السبب الذي يدعو الملايين من الأحياء الآن إلى تقديم الشكر على أي شيء، واهٍ وضعيف. وحين كنت في الهند في الربيع الماضي، ألقي القبض على رجل هندوكي لأنه قتل إبنه الصغير. وشرح الرجل ارتكاب جريمته بقوله إن تعاسته بلغت به إلى حد جعله يقتل الصبي ليقدمه ضحية وقرباناً على مذبح الإلهة كالي، يحدوه الأمل في أن تقدم إليه هذه الآلهة المعونة والمساعدة مقابل ذلك. هذه حالة متطرفة وشاذة. ولكن لنذكر أن ثلثي سكان العالم قليلي الحظ، ويعانون من سوء التغذية والصحة والتعليم، وأن ملايين كثيرة منهم تعيش في قذارة وعذاب وليس هناك في حياتهم الكثير مما يوجب تقديم الشكر غير الأمل في أن تمتد يد المعونة لتساعدهم على الهرب من هذا الشقاء. وإذا نحن في الغرب لم نقدم لهم المعونة فسيتطلعون إلى نظم أخرى لتعينهم وتساعدهم ـ أو يصل الأمر بهم إلى التحول من الأمل إلى اليأس المدمر.

ونحن نحاول أن نعالج هذه المشكلات جزءاً بجزء، وبطريقة نصف مخلصة ونصف قلبية في أغلب الأمر. ونحن نرفض أحياناً، كما هو الحال مع مشكلة الإنسان، أن نعترف بها رسمياً كمشكلة عالمية (تماماً كما نرفض أن نعترف بالصين الشيوعية كقوة عالمية) وفي الحقيقة، ليست هذه المشكلات وحوشاً ممسوخة الخلقة منفصلة يعالج كل منها على حدة من طريق سلسلة من المغامرات المنفصلة مهما كانت هذه المغامرات تتسم بطابع البطولة والقداسة. فهذه المشاكل

(*) انضمت الصين إلى الأمم المتحدة مؤخراً

جميعاً أعراض موقف تطوري جديد، ولا يمكن مجابهته بنجاح إلا على ضوء ومساعدة تنظيم جديد في الفكر والعقيدة ونموذج من الأفكار سائد حاسم وجديد، وله صلة بالموقف الجديد.

من الصعب تحطيم الإطار الراسخ المتين لأي نظام عقائدي اصطلح الناس عليه، كما أنه يصعب بناء أنظمة جديدة ومعقدة تحل محلها. ولكن هذا أمر ضروري. ومن الضروري أن ننظم أفكارنا التي تخدم أغراضاً موقوتة، والقيم المبعثرة المتناثرة في نموذج موحد يتجاوز الصراعات ويتخطى الخلافات، ويؤلف بينها في نسيج وحدوي. وبمثل هذا التوفيق بين الأضداد والمتناقضات فقط، يستطيع نظامنا الفكري أن يحررنا من الصراعات الداخلية. وبهذا وحده نستطيع أن نكسب الطمأنينة والتأكيد السلمي الذي سيساعدنا على إطلاق طاقاتنا من عقالها من أجل التطور في الفعل العملي الشاق.

سيرتكز نموذجنا الجديد في الفكر حول التطور. وسيعطينا الثقة والطمأنينة بتذكيرنا بنشأتنا التطورية الطويلة وكيف كان هذا ـ مما يدعو للغرابة والعجب ـ نشأة العقل أيضاً. كما سيذكرنا كيف أن تلك النشأة بلغت ذروتها في ظهور العقل على أنه العامل الحاسم في التطور، وانتهت إلى نجاحنا التطوري الرائع رغم أنه محفوف المخاطر. وسيعطينا نموذجنا الجديد في التفكير الأمل بالإشارة إلى الدهور التطورية التي تلوح أمام نوعنا البشري في المستقبل إذا لم يدمر نفسه أو يطيح بالفرص التي تتوفر لديه، كما سيعطينا الأمل بتذكيرنا كيف أن الزيادة في فهم الإنسان وإدراكه، وكيف أن تحقيق التنظيم المتحسن في المعرفة قد مكناه في حقيقة الأمر من القيام بسلسلة كاملة من التقدم مثل السيطرة على الأمراض المعدية أو الكفاءة في المواصلات بين المسافات الشاسعة، ومن تخطي حدود مجموعة كاملة من الأضداد كان يبدو ألا سبيل إلى التوفيق بينها مثل الصراع بين الإسلام والعالم المسيحي أو الصراع بين السبع ممالك الأنجلو سكسونية[٦] وبتذكيرنا بمستودعات نشاطنا الإنساني الهائلة وفاعليته ـ من الذكاء والخيال والنية الطيبة ـ التي لم ينكشف النقاب عنها حتى الآن.

وتنظيمنا الفكري الجديد ـ سمه ما شئت: النظام العقائدي، إطار القيم، الأيديولوجية ـ يجب أن ينمو ويتطور على ضوء نظرتنا التطورية الجديدة. ولهذا يجب أن يكون في المقام الأول مؤمناً بالتطور بطبيعة الحال، أي أنه يجب أن يساعدنا على التفكير بأسلوب ينطوي على الإيمان بعملية تغير وتطور شاملة وبإمكانية التحسن، كما يساعدنا على أن نوجه أنظارنا إلى المستقبل أكثر من الماضي، وأن نجد سنداً في نمو وانتشار مجموعة معارفنا التي تدعو في غير

(٦) إصطلاح إستحدثه مؤرخو القرن الثامن عشر للدلالة على السبع ممالك السكسونية المفروض أنها كانت موجودة في بريطانيا قبل سنة ٨٠٠ بعد الميلاد وهي نورثمبريا ـ ميرسيا ـ أنجليا الشرقية ـ أسكس ـ كنت ـ سكس ـ وسكس. المترجم.

تبشير، بدلاً من الإطار الجامد الذي يضم المسلمات الجامدة في غير تطور وبدلاً من السلطة القديمة. كما يجب أن تكون النظرة التطورية علمية، لا بمعنى أنها ترفض أو تهمل نواحي النشاط الإنساني الأخرى ولكن بمعنى الإيمان بقيمة الأسلوب العلمي في استخلاص معارفنا من براثن الجهل واستخلاص الحقيقة والصواب من الباطل والخطأ. وبمعنى أنها تقيم نفسها على أساس متين من المعرفة العلمية الراسخة. ونظرتنا التطورية تغاير معظم المعارف اللاهوتية في أنها تقبل حتمية التغيير بل تعلن عن الرغبة فيه، وهي تحقق التقدم بالترحيب بالإكتشاف الجديد حتى لو تعارض مع أساليب التفكير القديمة.

والطريقة الوحيدة التي يمكن بها إصلاح ذات البين الراهنة بين الدين والعلم سيتحقق بقبول العلم لحقيقة الدين وقيمته كوسيلة عند الإنسان المتطور، وبقبول الدين مبدأ وجوب تطور الأديان إذا شاءت ألا تندثر أو تتحول على أحسن تقدير إلى حفريات حية عفى عليها الدهر، تقاوم من أجل البقاء في بيئة جديدة وغريبة.

ويجب بعد ذلك أن تكون النظرة التطورية عالمية. فالإنسان يقوى وينجح بقدر عمله وتعاونه في مجموعات تتبادل التفكير فيما بينها مما يمكنها من تجميع معارفه وعقائده.

وإذا أراد الإنسان أن يصيب أي نجاح في تحقيق مصيره كسيد لتطوره في المستقبل على الأرض وكمتحكم فيه، فيجب عليه أن يأتلف في مجموعة واحدة تتبادل الفكر فيما بينها داخل إطار واحد عام من الأفكار، وإلا تبددت طاقاته الذهنية في صراع أيديولوجي. ويعطينا العلم سلفاً صورة لما يمكن أن يكون. وقد أصبح العلم عالمياً بالفعل تتضافر فيه جهود العلماء في كل دولة للإشتراك في دفعه نحو التقدم. ولكون العلم عالمياً فهو يتقدم بسرعة. ويجب علينا أن نهدف في كل ميدان إلى تخطي القومية وتجاوز حدودها. وأول خطوة في سبيل تحقيق هذا هو التفكير في إطار عالمي - في كيفية تحقيق هذا العمل أو ذاك من طريق التعاون الدولي أكثر من تحقيقه من طريق العمل المنفرد.

ولكن يجب أن يعنى تفكيرنا بالفرد أيضاً. فالإنسان النامي نموا حسناً، والذي يسير حياته بمقتضى نموذج حسن هو، بالمعنى العلمي الضيق، أرفع ظاهرة يصل إليها علمنا. والتنوع في الشخصيات الفردية هو أرفع مراتب العالم غنى وخصوبة.

وعلى ضوء النظرة التطورية، ليس هناك ما يدعو الفرد إلى أن يشعر أنه مجرد ترس لا معنى له في الآلة الإجتماعية، ولا مجرد فريسة لاحول لها ولا قوة، ولعبة تفعل بها ما تحلو لها قوى هائلة خارجة عن الإنسان ولا تحفل بمصيره وهو يستطيع ان يفعل شيئاً من أجل تطوير شخصيته، واكتشاف مواهبه وإمكانياته، وحتى يتفاعل بشخصية وبطريقة مثمرة مع بقية

الأفراد، ويكتشف شيئاً من دلالته. وإذا تحقق له هذا فسيكون قد حقق في شخصه قدرا هاماً من الإمكانية التطورية، كما سيكون قد اشترك بصفاته الشخصية في استكمال المصير الإنساني وتحقيقه. وسيتأكد الإنسان من أهميته ودلالته بالنسبة إلى الكل الأكبر والأكثر ديمومة الذي يكوّن الإنسان أحد أجزائه.

لقد تحدثت عن الكيف ويجب أن يكون هذا الكيف المفهوم السائد في نظامنا الفكري ـ الكيف والخصوبة لا الكم والتشابه والمطابقة ـ ورغم أنه يجب أن يكون نموذجنا الفكري الجديد وحدوياً، إلا أنه ليس هناك ما يدعو إلى أن يكون معطلاً ومقيداً، أو أن يفرض مطابقة وتشابهاً ثقافياً سقيماً أو مملاً، ويتصف النظام المنسق سواء في الفكر أو التعبير أو الحياة الإجتماعية أو أي شيء آخر بشيء من الوحدة والخصوبة معاً. والتنوع الثقافي في العالم بوجه عام وداخل الأقطار المنفصلة هو توابل الحياة ومشهياتها. ومع ذلك، فالأخطار تتهدده كما أنه في واقع الأمر يتآكل بفعل الإنتاج بالجملة الآلي Mass-Production والمؤصلات الآلية الضخمة Mass-Communication والمطابقة السلوكية الشاملة Mass-Conformity. وسائر القوى الأخرى التي تعمل من أجل التشابه في حياة الناس حتى تجري وفق أنماط واحدة ـ والتشابه المفروض كلمة قبيحة لشيء قبيح. وعلينا أن نعمل جاهدين من أجل الحفاظ على التنوع الثقافي وتنميته.

والتعليم هو أحد المجالات التي يمكن بل ينبغي تشجيع التنوع الثقافي فيها. والتنوع في المواهب والقدرات يقابل بالفعل الآن بالتثبيط وعدم التشجيع في نظم مدرسية كثيرة تحت ستار ما يسمى بالمساواة الديموقراطية. ونتيجة لذلك فإن الخيبة والإحباط يصيبان الأطفال الأقل ذكاء لأنهم يدفعون إلى الدرس والتحصيل بسرعة أكبر مما ينبغي، بينما الخيبة والإحباط يصيبان الأطفال الأكثر لمعاناً وذكاءاً لتعطيلهم وللملل الذي يدركهم، وينبغي على نظامنا الفكري الجديد أن يلقي بأسطورة المساواة الديموقراطية عرض البحر، فالبشر لا يولدون متساوين في المواهب أو الإمكانات والتقدم الإنساني ينبع أساساً من حقيقة عدم مساواتهم بالذات، وينبغي أن يكون شعارنا «أحراراً غير متساوين» كما ينبغي أن يكون هدف التعليم هو التنوع في الإمتياز والتفوق، وليس بمنطق المستويات العادية المتشابهة في السلوك أو مجرد التعديل والتأقلم أو الموائمة. والسكان هم الناس في مجموعهم. وقد بات من الضروري، فيما يتعلق بالسكان، إجراء أكثر تعديل فاعلية أو إعادة تنظيم كاملة في أسلوب تفكيرنا. وانفجار مشكلة السكان التي لم يسبق لها نظير في نصف القرن الماضي يمثل بجلاء المبدأ الماركسي الذي يتلخص في الإنتقال من الكم إلى الكيف. فمجرد الزيادة في (كم) الناس يؤثر في تزايد على (كيف) حياتهم ومستقبلهم. ويكاد يكون أثره سيئاً بوجه عام.

وقد نجحت بالفعل زيادة السكان في تحطيم وتفتيت الكثير من موارد العالم ـ التي توفر حياة الكفاف المادي كما توفر المتعة الإنسانية وتحقيق السرور للبشر ولذواتهم ـ وهو أمر له نفس القدرة من الضرورة والأهمية وإن كان مهملاً في أغلب الأحيان. وفي باديء التاريخ الإنساني كان الداعي للزيادة والتكاثر صائباً وسليماً. ولكنه خطأ في الوقت الراهن، وسيجر الإستمرار فيه عواقب وخيمة. وعلى العالم الغربي (والولايات المتحدة بالذات) أن يقوم بالعمل العسير لقلب وجهة تفكيره وتعديلها فيما يتعلق بالسكان. وعليه أن يبدأ التفكير في أن هدفنا لا ينبغي أن يكون التكاثر بل النقصان الأكيد السريع ـ النقصان في نسبة تزايد السكان. وسيتم في نهاية المطاف، بتأكيد مماثل، نقصان في العدد المطلق لسكان العالم بما فيه بلادنا نفسها، فمنظر زيادة السكان المتفجرة يدفعنا لأن نسأل السؤال البسيط وإن كان أساسياً، «ما الغرض من وجود الناس؟». وسنرى إن الإجابة يجب أن تتعلق بصفاتهم وكيفهم كآدميين، وبكيف حياتهم وما ينجحون في تحقيقه.

ويجب أن نقوم بقلب مماثل للأفكار الخاصة بنظامنا الإقتصادي. وفي هذه اللحظة (وأنا آخذ مرة أخرى الولايات المتحدة باعتبار أنها أكثر تمثيلاً) يقوم نظامنا الإقتصادي في الغرب (الذي يغزو مناطق جديدة بثبات وثقة) على الإنتاج المتمدد من أجل الربح. والإنتاج من أجل الربح قائم على الإستهلاك المتوسع المتمدد. وكما يقول واحد من الكتّاب فإن الإقتصاد الأميركي يعتمد على حث أكبر عدد من الناس على الإعتقاد بأنهم يريدون أن يستهلكوا منتجات أكثر وينتهي هذا إلى الإفراط في الإستغلال الجائر للموارد التي ينبغي المحافظة عليها، كما يقود إلى الإفراط الهائل في الإعلانات وإلى تبديد الموهبة والطاقة في مجارٍ غير منتجة، وإلى توجيه الإقتصاد ككل بعيداً عن تأدية وظائفه الحقة.

ولكن هذا الإنفجار الإستهلاكي، شأنه في ذلك الإنفجار في زيادة السكان، لا يمكن أن يستمر لفترة أطول. وهو بطبيعة تكوينه عملية تحكم بالفشل على نفسها بنفسها. سنضطر في القريب العاجل، وليس في المستقبل البعيد، أن نتخلص من نظام قائم على الزيادة المصطنعة في عدد الحاجات الإنسانية وأن نبدأ في إقامة نظام يهدف إلى إرضاءَ الحاجات الإنسانية الحقة إرضاءاً كيفياً، وهي حاجات روحية وذهنية كما أنها مادية وفسيولوجية. وهذا معناه نبذ العادة الخطرة التي تتجلى في تقدير كل مشروع إنساني على أساس فائدته فقط ـ فائدته المادية فقط التي يعنيها القائمون بأمر التقدير، خاصة فائدته في أن يدرّ ربحاً على بعض الناس. وإذا نحن آمنا حقاً (والإيمان الحق، مهما كان ضرورياً لا يسهل وجوده سوى فيما ندر)... نعم إذا نحن آمنا حقاً أن مصير الإنسان هو أن يجعل في الإمكان استكمالاً وتحقيقاً أعظم لذوات عدد أكبر من البشر، كما أن يوفر للمجتمعات الإنسانية تحقيقاً واستكمالاً لذاتها أوفى، فستصبح الفائدة

بمعناها المعتاد مسألة ثانوية. والكم في الإنتاج ضروري بطبيعة الحال كأساس لإرضاء الحاجات الإنسانية الأولية ـ ولكن في حدود معينة فقط. فالزيادة في نصيب الفرد التي تربو على عدد معين في السعرات أو الكوكتيلات أو أجهزة التلفزيون أو غسالات الكهرباء ليست غير ضرورية فحسب، بل ضارة أيضاً. ويمكن أن يكون الإنتاج المادي وسيلة فقط لغاية أبعد، وليس بغاية في حد ذاته.

وتشمل الغايات الهامة في حياة الإنسان خلق الجمال والإستمتاع به سواء كان هذا الجمال طبيعياً أم من صنع الإنسان نفسه، كما تشمل الفهم المتزايد وإحساساً أكثر تأكيداً لمدلوله وأهميته، والمحافظة على كل منابع العجب الصافية والبهجة النقية كالتي تتجلى في المناظر الطبيعية التي لم تدركها يد الإفساد، وتحقيق السلام والإنسجام الداخلي والشعور بالمشاركة الإيجابية الفعالة في عمليات شاملة وباقية بما فيها عملية التطور الكونية. ومن خلال مثل هذه الأشياء يمكن للأفراد أن يحققوا قدراً أعظم من الإستكمال. والأمم والمجتمعات لا تذكر لثرواتها أو أدوات الراحة أو النواحي التكنولوجية ولكن تذكر بسبب عمائرها العظيمة وأعمالها الفنية الضخمة، وما تحققه في العلوم أو القانون أو الفلسفة السياسية، وبنجاحها في تحرير الحياة الإنسانية من قيود الخوف والجهل التي يرسف الإنسان فيها.

وعلى الرغم من أن الإنسان مدين بالفضل إلى عقله في حصوله على المركز السائد الذي يحتله في عمليات التطور في أي تقدم يجوز أنه قد أصابه من خلال احتلاله ذلك المركز، إلا أنه لا يزال يجهل عقله وينظر إليه نظرة قائمة على الخرافة والخزعبلات(٧). لقد بدأ استكشاف مجاهل العقل لتوه.

ويجب أن يكون هذا الإستكشاف أحد واجبات العهد القادم الرئيسية تماماً كما كان واجباً استكشاف سطح الأرض منذ بضعة قرون خلت. وسيكشف الإستكشاف السيكولوجي دون ريب كثيراً من المفاجئات كالتي رفع النقاب عنها الإستكشاف الجغرافي. وسيوفر لأحفادنا سائر أنواع الإمكانيات الجديدة لحياة مستكملة وأكثر غنىً وخصباً من سابقتها.

وأخيراً فالنظرة التطورية تمكننا ولو بصورة ناقصة من تمييز معالم الدين الجديد الذي يمكن أن نوقن من ظهوره لخدمة احتياجات العهد القادم. وكما أن البطون هي أعضاء الجسم التي تعنى بعملية الهضم وتنطوي على النشاط الكيماوي ـ البيولوجي لعصارات معينة، فإن الأديان

---

(٧) تتلخص الخرافة السلوكية شبه العلمية في إنكار أن للعقل أي وجود فعال، غير وجود يشبه شبحاً باهتاً. وفي إنكار العقل ونتاجه على أنهما أمور خارجة عن الإستقصاء العلمي. أما الخرافة المثالية فعلى العكس من ذلك تنكر وجود أي شيء آخر غير العقل (ج. هكسلي).

كذلك هي أعضاء نفسية ـ إجتماعية تعنى بمشاكل المصير الإنساني، وتتضمن شعور القداسة والإحساس بالصواب والخطأ. ومن المحتمل أن تكون الحاجة إلى دين من أي نوع ضرورة. ولكن هذا ليس بالضرورة شيئاً حسناً. فهو لم يكن شيئاً حسناً عندما قتل الهندوكي الذي قرأت عنه في الربيع الماضي إبنه كضحية دينية. كما أنه ليس بالضرورة شيئاً حسناً. إن الضغط الديني قد أدى إلى تحريم نظرية التطور في ولاية تينيسي لأنها تتعارض مع معتقدات الحرفيين في فهم الدين Fundamentalists ـ وليس شيئاً حسناً أن تتعرض النساء في كونكتيكوت، وماساشوسيت للعذاب الأليم لأن ضغط الكنيسة الرومانية ـ الكاثوليكية لا يسمح حتى للأطباء بالإدلاء بمعلومات عن تحديد النسل حتى لغير الكاثوليك. وليس شيئاً حسناً أن المسيحيين قاموا باضطهاد المهرطقين، بل وإحراقهم. وليس شيئاً حسناً أن تضطهد الشيوعية ـ في صورتها الدينية التي تتضمن الإيمان بالمسلمات ـ المنحرفين عنها بل وتقوم بإعدامهم.

ويمكن أن يكون الدين المنبثق في المستقبل القريب شيئاً حسناً فهو سيؤمن بالمعرفة. وسيتمكن من الإستفادة بالقدر الهائل من المعرفة الجديدة، التي جاءت نتيجة تفجر المعرفة في القرون القليلة الماضية، في إقامة ما يمكن أن نسميه بلاهوت الدين الجديد ـ وهو الإطار الذي يحتوي على الحقائق والأفكار التي تمده بالتأييد الفكري. وينبغي أن نتمكن بما لنا من معرفة ازدادت عما قبل فيما يتعلق بدراسة العقل ـ من تحديد إحساس الإنسان بما هو صواب وما هو خطأ بوضوح أكبر حتى يمده بسند أخلاقي أفضل. ومن تركيز ضوء الشعور بالقداسة على أشياء أكثر لياقة بنا. وبدلاً من عبادة حكام فوق الطبيعة سيقدس الإنسان المظاهر العلوية من الطبيعة البشرية في الفن والحب، والإدراك الفكري، والعبادة الطامحة وسيؤكد التحقيق الأكبر والإستكمال الأعظم لإمكانيات الحياة على أنهما وديعة قدسية.

وهكذا نرى أن النظرة التطورية التي فتح لنا بابها شارلس داورين لأول مرة منذ قرن مضى، تضيء وجودنا بطريقة بسيطة ولكن تكاد تكون غامرة. وهذه النظرة تمثل الحقيقة التي تتجلى في كون الحقيقة عظيمة وسيكتب لها النصر، كما تمثل الحقيقة الأعظم التي تتجلى في كون الحقيقة ستطلق سراحها وتهبنا الحرية. والحقيقة التطورية تحررنا من الخوف والخضوع نحو المجهول ونحو ما فوق الطبيعة، وتحثّنا لمجابهة هذه الحرية الجديدة، في شجاعة تلطفها الحكمة، مع أمل تلطفه المعرفة. وهي تبين لنا مصيرنا وواجبنا وتبين لنا العقل جالساً على عرشه فوق المادة كما تبين أن الكم ثانوي بالنسبة للكيف. وهي تمنح عقولنا القلقة المؤازرة والتأييد بالكشف عن الإمكانيات التي لا تصدق التي تم بالفعل تحقيقها في مآسي التطور، وبالإشارة إلى الكنز المخبأ للإمكانيات الجديدة التي لا تزال تنتظر التحقيق. وهي حافز قوي لنا لاستكمال دورنا التطوري في مستقبل كوكبنا البعيد الأمد.

في الفصول الباقية من هذا الكتاب يشترك خمسة وعشرون عالماً مبرزاً في عرض موضوعات اختصاصهم كما يبدو داخل إطار أفكار المذهب الإنساني. ولكن قبل أن أترك القارىء ليستمتع بمعالجتهم للمشاكل التفصيلية، من اقتصاد وعلم أخلاق، وموسيقى وعلم إجتماع، ومن تربية وتعليم وفسيولوجيا الخ، يجب علي أن أحاول أن أمهد الطريق، مهما كان هذا التمهيد قاصراً وناقصاً، بإجمال ما أرى أنه وجهة النظر الإنساني فيما يختص بثلاث نواح من النشاط الإنساني العظيم الذي يتجاوز فيه الإنسان الإنشغال المادي في كسب الرزق وأعني بها الفن والعلم والدين.

وإني أستعمل هذه المصطلحات بمعنى واسع ـ فأستخدم مصطلح الفن ليشمل كل تعبير منظم عن التجربة في قالب ذي أهمية ودلالة، وفعال من الناحية الجمالية، والعلم بمعنى كل المعرفة والعلم المنظم، كما استخدم الدين ليشمل سائر أنظمة المعتقدات والأخلاق التي تعنى أساساً بمشكلة المصير.

وهذه الأنواع الثلاثة من النشاط متشابكة ومترابطة. ولكنها مع هذا متميزة أساساً عن بعضها البعض، فهي تؤدي وظائف نفسية ـ إجتماعية مختلفة.

ويكاد الفن أن يكون صنعة قاصرة على الإنسان ينفرد بها. يكاد يكون كذلك وإن لم يكن تماماً. فطائر الفردوس الذكر Bowerbird الذي يعيش في أستراليا، يظهر تفضيلاً واضحاً من الناحية الجمالية «لألوان مختلفة، وأنواع مختلفة من الأشياء عند بناء تعريشته». بل إن بعض أفراد هذا الطير يقوم بطلاء الجزء الأسفل من تعريشته بمادة الخضاب الصابغة. وإذا توفرت لدى الشمبانزي (والفيلة فيما يبدو) المواد المطلوبة، نجد أنها تستمتع بإنتاج لوحات الرسم التي تظهر إحساساً أولياً وبدائياً بالتصميم والنظام. ولكن مثل هذه الأمثلة نادرة بين الحيوانات في حين أن الفن عند الإنسان ـ في صورة أو أخرى ـ ظاهرة تشمل ربوع العالم كله، وتلعب دوراً هاماً في سائر أنواع المجتمع الإنساني وعلى كل مستويات التطور الإنساني.

وأني أترك للفلاسفة وعلماء الجمال مهمة تعريف الفن. فأنا معني بوصفي مؤمناً بالمذهب الإنساني، بالمسألة المحددة الملموسة المتعلقة بوظيفة الفن، أو بالمسألة الملموسة الأكثر تحديداً المتعلقة بدور الفنون المختلفة في المجتمعات الإنسانية المختلفة. ويجب قبل كل شيء أن نذكّر أنفسنا أنه من ناحية علم تطور الكلمات ليس هناك شيء إسمه الفن. والفن ليس كياناً قائماً بذاته تماماً كما أن الحياة ليست كياناً قائماً بذاته. فهو كلمة ومصطلح عام مريح، ولكنه يستخدم في أغلب الأحيان ليشمل نوعاً معيناً واسع المدى بعض الشيء من النشاط الإنساني ومنتجاته. ومن المستحيل تحديد هذا النوع أو مداه على وجه الدقة. وسأستعمل هنا كلمة الفن

لتشمل التنظيم الفعال للتجربة في قوالب متكاملة لها دلالتها العاطفية، وتبعث على الرضا من الناحية الجمالية. ويشمل هذا جانباً من ممارسة النشاط وشيئاً من منتجاته مثل الرسم والنحت والأدب والدراما، والرقص والإحتفالات التي تتضمن الطقوس والشعائر، والموسيقى والعمارة. ولكن الفن بطبيعة الحال ينزلق ويتحلل إلى لا فن كما يتحلل الضوء إلى ألوان الطيف وهو يمر في كل منشور كل أوجه النشاط هذه. فالأدب يتدرج حتى ينحدر إلى إعلام مباشر، إلى دعاية، والفن البصري ينحدر إلى الزخرفة من ناحية، وإلى الإعلان من ناحية أخرى، والدراما إلى مجرد تسلية، والشعائر الدينية إلى استمساك بالرسميات والمظاهر التي لا معنى لها. والرقص إلى وسيلة لتزجية وقت الفراغ، والعمارة إلى مبانٍ نفعية، وغير جمالية تماماً في بعض الأحيان. وبالطبع أيضاً لكل فن تحليله الضوئي إلى ألوان الطيف الخاص به الذي يتراوح بين الرديء والحسن. ومن المستحيل أن يتوفر فن حسن دون شيء من الأدب الرديء، ودون كثير من الأدب غير المكترث.

وأجدني أقول إن التميز الجوهري في الفن يتلخص في أنه يوفر خصوبة كيفية في الحياة عن طريق خلق تنوع في التجربة الجديدة. ويستطيع الفن أن ينقب عن الموارد العاطفية في الشخصية الإنسانية التي يجوز أن تبقى بدونه من غير استعمال إما من الناحية الفردية أو الإجتماعية ـ وهي مستويات مظلمة من الإحساس الشعوري واللاشعوري التي تشكل نوعاً من القوة الدافعة، والتي تحدد السعادة. والفن عملية امتداد لذوتنا خلال حساسيتنا وخيالنا إلى شيء لم نصل إليه من قبل. هو عملية اكتشاف لأنفسنا وللحياة. والفن يساعدنا في تمثيل التجربة التي تمدنا بها حواسنا وعواطفنا. وهو جزء ضروري في نظامنا القائم على العلاقة بين النفس وعملية التحول الغذائي. بل إنه كما يغذي أجسامنا فنحن بحاجة كذلك إلى تغذية الخيال ومساندته. ويستطيع الفن أن يساعدنا بقوة في هذا. وإذا تصورنا عالماً يختفي فيه الفن، فستصبح الحياة فيه غير محتملة.

ولكن على الرغم من أن الفن بوجه عام عملية اختلاف وتكاثر في التنوع إلا أنه بوجه خاص على الدوام عملية تكامل وتركيب. وأي عمل فني، مهما صغر شأنه، يؤلف بين عدد من العناصر المنفصلة (والتي تبدو متضاربة أحياناً)، ويجمعها ويصيغها في وحدة عضوية.

ويستطيع الفن أن يترك أعمق الأثر في عقول الناس. فالشعر أو الرسم أو الموسيقى تحمل لكثير من الناس إحساساً علوياً ورؤيا مجلوة. وإني أحب أن أذكر أن التأثر بلغ ببرتراند راسل وهو طالب في جامعة كامبريدج مبلغاً عند سماعه لأول مرة قصيدة بليك (النمر) التي ألقاها على مسمع صديق له وهما يرتقيان درج الكلية، لدرجة أنه تعين عليه أن يستند إلى الجدار حتى

لا يتهافت أو يخور. ويمكننا في المسرحية، كما يقول أرسطو، أن نتطهر بوساطة «الشفقة والخوف» أو تتملكنا عاطفة جماعية قوية ومحررة. وقد وجد كثير من الناس أن أول زيارة لهم للمسرح كانت أيضاً العامل في دخولهم إلى أسلوب في التجربة جديد وطاغ. ولسنا نحن على ما كنا عليه تماماً بعد قراءة «الحرب والسلام» لتولستوي. وتستطيع رباعيات بيتهوفن التي عزفت بعد موته أن تنقلنا إلى عالم آخر، وأن تحررنا من منطقة أخرى للوجود.

هذه هي المسألة. الفن يفتح أبواب ذلك العالم الآخر الذي فيه يتجاوز العقل والكيف حدود المادة والكم. وفي بعض الأحيان نعرض عن الفن وندمغه في احتقار على أنه هروب من الواقع، ولكننا جميعاً بحاجة إلى الهروب. وإذا وضعنا جانباً حاجتنا في العالم الحديث إلى الهروب من ملل الروتين وسقمه، ومن حياة المدن التي هي على قدر من الآلية أكثر مما ينبغي، فهناك الحاجة الدائمة التي تنتشر في ربوع العالم للهرب من قفص الحاضر الراهن والعمل الذي تقضي علينا الضرورة بقضاء الجانب الأعظم من حياتنا فيه، وأن نهرب فوق كل شيء من سجن ذواتنا الوحيدة والمحدودة.

والسؤال الذي ينتظر رداً هو «أين نهرب، وكيف نهرب؟» فنحن نستطيع أن نهرب إلى أسفل من طريق الشراب أو المخدرات أو الإنحلال. ولكن ليس هذا أمثل طريق. أو يمكننا أن نهرب هرباً جانبياً من طريق الألعاب الرياضية، أو تزجية وقت الفراغ أو التسلية. وهذا مرغوب فيه بل وضروري في واقع الأمر، داخل حدود واسعة. أو يمكننا أن نهرب إلى فوق إلى عالم جديد (تذكر العنوان الذي اختاره بليك «المسافر العقلي» يشمل أقطاراً جديدة للحياة، ومستويات جديدة من الوجود حيث تتصل بشيء أكثر بقاء وديمومة، وأبعث على الرضا، وبمعنى ما حقيقي، أرفع مما نجده في عالم الإحتياجات المادية والروتين اليومي.

والإنسان، بحكم طبيعته بالذات، يملك إمكانية ـ بل في واقع الأمر ضرورة ـ أن يحيا حياته في عالمين على مستويين مختلفين من المعنى: عالم المادة والعمليات الميكانيكة، وعالم العقل والعمليات النفسية ـ الإجتماعية. وعالم الذهن، بالمعنى المحدد للكلمة، عالم يتجاوز حدود المادة، وفيه نفلح في الهرب من العالم المادي، وما يتصل به من مقتضيات الكم من طريق تجاوزه إلى نوع من التركيب الأعلى الذي تنتظم فيه عناصر وجودنا الكيفية في صور وقوالب فعالة. وفي ضوء المذهب الانساني التطوري يظهر الانسان وهو يكافح شعورياً أو لاشعورياً، لخلق مناطق أكبر من عالم العمليات الذهنية الذي يتجاوز حدود المادة، كما يظهر الانسان وهو يسعى حثيثاً في ألم نحو ولوج أكمل داخل مناطقه التي تبعث على الرضا.

ومن ناحية سير العملية الفنية، فإن أي عمل فني يترك أثره بفضل المعاني المتعدّدة في تركيب

واحد. وغالباً مايكون الإيحاء، لا محاولات التوكيد أو التصريح الجامد الدقيق، أفضل طريق لنقل المعنى كما أوضح ذلك جومبرتش في كتابه«الفن والوهم». وقد يكون للإيحاء فاعليته على أساس التجربة المنسية منذ أمد طويل، بل حتى على أساس التجربة المبكرة المهضومة والممثلة لا شعورياً، أو على أساس تداعي المعاني الذي تعيه الذاكرة، أو عن طريق الرمز القوي أو التصميم الفعال. وقد يُنقل التعدد في المعنى بوساطة عناصر بمفردها في العمل الفني ـ ولنذكر قوى الترابط التي تنطوي عليها كلمات أو عبارات في شعر عظيم مثل قصيدة بليك «النمر»، أو قصيدة كوليردج «كوبلاخان» أو شعر تراهيرن الذي فيه يقول: «كان القمح لالاء خالداً». وقوى الترابط التي تتضمنها شخصية واحدة في مسرحية مثل هاملت لشكسبير، وربط العناصر المفردة بمعانيها المنفصلة في نموذج كلي متعدد الدلالة كما هو الحال في الإنشاء التصويري العظيم مثل لوحة «مدرسة أثينا» لرفاييل، أو الإنشاء الموسيقى العظيم مثل مقطوعة باخ B. Minor Mass أو رواية عظيمة مثل «الحرب والسلام» لتولستوي.

ويستطيع الفنان أن يستخدم الأفكار الذهنية والمفاهيم الأخلاقية ضمن المواد الخام التي يقوم بتنظيمها، وبهذا يحول العقل والأخلاق إلى فن، ويضفي الفن على عمله الفني بعداً أكبر.

وفي الرسم يكفينا أن نفكر فقط في الخلفية الفكرية للوحة مايكل أنجلو «خلق آدم» والربط بين فكرتي الأمومة والقداسة في صور العذراء وطفلها، وفي واقع الأمر أن كل استعمال فعال للرمز والأيكونولوجيا (الرموز التي تتضمنها الأيقونات الدينية) شائع ومتداول. لقد ازدهرت التراجيديا الإغريقية ونبتت في أرض الأفكار والمعتقدات الشائعة المتداولة. وتدين «الكوميديا الإلهية» لدانتي بالفضل في عظمتها الطاغية للإطار الفكري القوي، والمنظم بطريقة جميلة، الذي تستند «الكوميديا الإلهية» إليه.

ولن يكون في إمكان الفنانين الصغار أن ينظموا هذه العناصر غير الجمالية في وحدة جمالية، كما أن عملهم لن يرتفع فوق مستوى التبشير أو الدعاية أو الأخلاق أو مجرد النقل والتمثيل الحرفيين. ولكن الفنان الجيد يستطيع أن يدمجها في كل أكثر خصباً في بوتقة خياله الخلاّقة(*).

ورغم كل ما في تصميم الكنائس المسيحية على هيئة صلبان من مغزى رمزي وأيديولوجي، إلا أنه ليست له أية ميزة جمالية خاصة. ولكن مشيدي الكاتدرائيات والأديرة العظام في القرون الوسطى، استخدموا هذا التصميم للحصول على نتائج أشد ما تكون قيمة من الناحية المعمارية،

(*) تساعدنا الكتب مثل «النظر إلى الصور» تأليف كنث كلارك، طبعة لندن، سري، ١٩٦٠، و«الفن والوهم» تأليف جامبرتش، طبعة لندن ١٩٦٠، على فهم قدرة الفنان المبدعة الخلاقة. (ج. هكسلي).

لم يكن ليستمتع بها العالم أبداً بأية طريقة أخرى، لو لم يتم تنظيم النماذج الجيدة للحيز المغلق عند تقابل جناح الكنيسة بصحنها وبالمكان المخصص لكورس المرنمين. ولأن الرموز والأفكار تشكل مشكلة، فهي تستطيع تماماً كما تفعل مشاكل المادة أو المكان أو الموقع أن تكون تحدياً منشطاً للفنان سواء كان مهندساً معمارياً أو رساماً.

ولا تزال الفكرة القائلة بأن الفن يتعادل مع الجمال، بطريقة ما، شائعة، أو أنه قاصر على خلق الجمال، رغم أن زيف هذا الزعم قد اتضح في أغلب الأحيان. فالفن يخلق المغزى، المغزى الفعال من الناحية العاطفية والجمالية. والجمال من ضمن نتاجه ذي المغزى، مما يجعل الفن يزيد من مستودع الجمال في العالم. ولكن الجمال ليس نتاجه الوحيد أو حتى نتاجه الرئيسي. فهناك مجالات أخرى كثيرة يمكن حفظ الجمال فيها أو خلقه من أجل أن تستكمل الحياة الإنسانية.

وإذا نظرنا إلى المسألة من على بعد نظري طويل، فيمكن القول بأن الفن والعلم كليهما في تقدم، وإن اختلفت طرق هذا التقدم. ففي حين أن الفن يزيد الخصوبة الكيفية والمدى العاطفي للتجربة والبصيرة الإنسانية، نجد أن العلم يزيد من حجم وعمق المعرفة، وكفاءتها الفعالة وتنظيمها الأحسن كما أنه يوسع منطقة الفهم الإنساني، ويزيد من قبضته.

ونتيجة الفن هو خلق الأعمال الفردية التي يختلف كل منها اختلافاً كيفياً عن بقية الأعمال كما يتضمن تنظيماً خاصة للتجربة. وقد يكون العمل الفني بالذات غير محدود بزمان، بمعنى أن يستطيع الناس أن يستمروا في الإستمتاع به رغم إنقضاء الوقت وتغير الظروف. أما العلم فيقوم على التراكم والتعاون أساساً. ويضيف العالم شيئاً جديداً إلى كل نام ومتسع، تكون وحدته أكثر أهمية وأجل خطراً من الصفة الفردية التي تتسم بها الإضافات الفردية التي تندمج في إطار وحدة هذا الكل. ولكن الفن ليس تراكمياً أو تعاونياً بهذه الطريقة. والفن بالتعبير التطوري عملية تفرعية تزيد من الإختلاف والتنوع. وفي تطوره التاريخي، يلعب الفن نفس الدور بعض الشيء الذي يلعبه الإشعاع التلاؤمي والتنوع في التطور البيولوجي. فكلاهما يؤدي إلى استفادة أكمل بالموارد والفرص الكامنة في البيئة ـ وتكون الإستفادة في حالة الإشعاع التلاؤمي من الموارد والفرص المادية التي تتوفر لعملية التحول الغذائي العضوي في البيئة الطبيعية. أما في حالة الفن فتكون الإستفادة من الموارد والإمكانيات العاطفية الجمالية التي تتوفر لعملية التحول الغذائي ـ النفسي في البيئة بأسرها سواء كانت طبيعية أم ثقافية. هذا هو أهم جانب تطوري للفن. ولكن الفن تقدمي وذو وجهة بطرق وأساليب أخرى. وهو تقدمي في حصيلته. وفي الفصل الذي كتبه ستيفن سبندر نجده يناقش الحقيقة المذهلة التي أكدها مالرو لأول مرة. وهي أن الحصيلة الكلية للفن الماضي تتوفر لدينا اليوم لأول مرة في التاريخ لكي نستمتع بها في

الوقت الحاضر. يتقدم الفن من الناحية الفنية (التكنيكية) فالرسامون مثلاً، أما ينشئون باتباع أساليب (تكنيكية) ماضية، وإما أن يكون موقفهم رد فعل ضدها، والبحث عن تكتيك جديد. والفن تقدمي بالضرورة بمعنى أن الناس بمضي الوقت لا يتعلمون تحويل الجوانب الجديدة للتجربة إلى فن فحسب (كما فعل رسامو عصر النهضة بالحيز وزاوية النظر أو كما يفعل الفنانون المعاصرون الآن بالرسم التجريدي أو رسم الفعل) بل أن يكتشفوا كيفية تنظيم أكبر عدد من الأجزاء المختلفة التي تتألف من الفكر والعاطفة كما تتألف من التكنيك في عمل واحد يشكل كلاً ذا مغزى ومدلول. وبمعنى آخر، أن يكتشفوا نماذج عليا من التنظيم الجمالي. والسيمفونية بمعنى ما حقيقي، أرفع كعمل فني من أغنية أو مارش عسكري وكنيسة الساحة الصغيرة في يادوا التي زخرفها جيوتو أفضل من أية لوحة مرسومة بمفردها من رسوم كهوف لاسكو(*). كما أن الكوميديا الإلهية لدانتي أرفع شأناً من المقطوعة الشعرية المعروفة بالسوناتا. وأن الحرب والسلام لتولستوي: أعلى شأناً من قصة قصيرة لموباسان أو من دون كيشوت.

وهناك بطبيعة الحال داخل كل نوع أو درجة من التنظيم كل مدى ممكن فيه تدرج من الحسن إلى الرديء. تماماً كما أن هناك كل مدى ممكن من الأنواع والسلالات الناجحة إلى الأنواع والسلالات غير الناجحة داخل الدرجة الواحدة من التنظيم البيولوجي مثل الثدييات أو الزواحف. ولكن هذا لا يدحض الحقيقة التي تتمثل في كون بعض درجات التنظيم الجمالي، أعلى، من غيرها، تماماً كما يكون تنظيم الثدييات، بالمعنى العلمي المحدد، أعلى من تنظيم الزواحف. ومن الواضح في كلتا الحالتين أن تقدماً حقيقياً قد أحرز.

ومن الواضح أيضاً من بعض الفترات مثل العصر الفيكتوري أن الفن الرسمي أو الشائع والمقبول من عامة الناس يميل إلى أن يصبح عادياً وعارياً عن التفوق أو غير ذي بال. هذا بدوره يولد حركات عصيان أو ردود فعل صغيرة الشأن قد تستمر دون أن تكون كبيرة المفعول مثل الحركة المعروفة في الرسم بإسم «ما قبل الرافيلية» في إنجلترا. أو أنها قد تحطم قشرة التقاليد وترسي أساس تيار للتطور جديد ومثمر مثل المذهب التأثيري في فرنسا.

ويدعم المتمردون عادة مركزهم النفسي بتكوين مجموعات تحت يافطات ذات طابع محدد وأن تراوحت درجة تحديدها مثل ما قبل الرفاليين، والمدرسة الباربيزونية، وما بعد التأثيريين، والتكعيبيين، والسرياليين، ولكن يقوم بالدور القيادي دائماً فنانون خلاّقون أفراد من ذوي

(*) سلسلة من الكهوف في جنوب غرب فرنسا اكتشفت عام ١٩٤٠ وتحتوي على رسومات بدائية خاصة بالحيوانات ومناظر الصيد. وهي أقدم رسوم في تاريخ الإنسان على الإطلاق. يرجّح أن تاريخها يرجع إلى ما بين ٢٥ ألف سنة و٣٠ ألف سنة. (المترجم).

العبقرية والتصميم مثل ـ جيوتو، ومايكل أنجلو، ورامبراندت، وكونستيل، وتيرنر، ومانيت، وفي وقتنا الراهن بيكاسو وهنري مور.

وليس هناك كبير نزاع في أن الكثير من التطورات في الفن في البلاد الغربية منذ ١٩٤٥ يعكس أو يعبر عن العدمية المتجلية في فترة ما بعد الحرب، وتتناثر أجزاء حياتها بين الإحباط والرجاء، وفوضاها الفكرية، وخيبة أملها الأخلاقية (ونشأة الفلسفة الوجودية هي أحد أعراض نفس الغثيان المرضي). ونفس ومجرى الحوادث المختلف في البلاد الشيوعية هو مثال أيضاً على أثر الأفكار والمعتقدات والمواقف على الفن. والأثر في حالة البلاد الشيوعية هو أثر اللاهوت المتزمت القائم على المسلمات، والذي يعمل بمقتضى أساليب القسر والتسلط بل الإضطهاد الصارخ الغاشم أحياناً. ولكن انتشار أفكار المذهب الإنساني سيعمل على التئام الصدع بين الفن الخالق وبيئته الإجتماعية.

وللفن عدد من التطبيقات في حدود وظيفته الهامة الشاملة. فالفن يستطيع أن يلعب دوراً تعليمياً هاماً في العملية التربوية وكعملية تربوية. ومعظم الأطفال الصغار ـ بمن فيهم على وجه خاص أولئك الذين تخلو عقولهم من الإستعداد الفكري أو الميكانيكي ـ يستطيعون الإستمتاع بحياتهم، (وما هو أهم من ذلك) أن يجدوا أنفسهم ويحققوها بطريقة أوفى بوساطة صورة من صور ما يطلق عليه نوع من الفخار والخيلاء «التعبير الخالق»، وخاصة ربما في الرسم والصلصال. ويستطيع التعبير الخالق أن يساعدهم في تطوير شخصياتهم الصغيرة بطريقة أكثر تكاملاً من الناحية العاطفية، كما يستطيع إدخالهم في تجربة متسعة للعالم واكتشاف إمكانيات داخلية جديدة في ذواتهم. إنه لمن اليسير جداً استغلال عدم الثقة والقصور الناجمين عن إحساس المراهقين بأنفسهم في تقييد حريتهم ومنعها من النمو، وفي طبع تعبيرهم بالطوابع والأنماط التقليدية. ولكن باستعمال الطرق الصحيحة، تستطيع الفنون الإستمرار في لعب دور هام خلال سنوات التربية والتعليم.

وعلى الرغم من أن «التعبير الخلاّق» يبدو ضخماً ومليئاً بالخيلاء عند تطبيقه على الأطفال الصغار إلا إنه في واقع الأمر سليم تماماً. والفن برمته حتى «والشخبطة» في الكتابة و«التلطيخ» في الرسم اللذان يقوم بهما الأولاد والبنات الصغار ليس مجرد مخرج للتعبير عن الذات فحسب بل هو نوع من أنواع الخلق، وتكامل شخصي يفرضه الخيال على جزء من أجزاء تيار التجربة المتغير الزائل. وبهذا المضمون يمكن للفن أن يعْمل كقوة محررة تهدف إلى التكامل في الكائن البشري المتطور.

وقد يحق لنا أن نفترض أن هذا المزيج من التحرير والتكامل هو الوظيفة الرئيسية لمعظم

الفنون التي يمارسها الكبار كهواية أو كوسيلة للإسترخاء. وقد يميل هذا المزيج بالإنسان الذي يفكر في ذاته نحو تعبير عن الذات فيقدم إحساسًا شديداً بالدلالة الشخصية. ولكن يبدو أنه غالباً يقوم ببساطة على الشعور بالحاجة للتعبير عن تجربة ما، ذاتية وقوية في الصورة الموضوعية لقصيدة إو لوحة. ويتطلب تحقيق هذا (كما يعلم أي واحد شعر في شبابه أنه مدفوع إلى كتابة الشعر) مجهوداً خلاّقاً خاصاً. ولكن مجرد العملية التي يتم بها هذا التحقيق ـ مهما كانت ناقصة ـ توفر شعوراً خاصاً بالرضا.

وقد يكون للفن أيضاً قيمة شفافية. فتستطيع ممارسة بعض الفنون أن تحفظ أنواعاً نفسية معينة من الإصابة بأمراض عصبية كما أنها تستطيع أن تساعد على الشفاء من الإنهيار العصبي.

ورغم أن المؤمن بالمذهب الإنساني يبدي اهتمامه بتلك الطرق المتنوعة، التي يمكن بها لما يجوز أن نطلق عليه إسم «الفن الهادي» أن يساعد على التطوير الفردي وعلى تحقيق الفرد لذاته، إلا أن اهتمامه الرئيسي يجب أن يتجه شطر الفن المحترف، ووظائفه النفسية ـ الإجتماعية. كيف وإلى أي مدى يعكس الفن، أو يعبر عن فترة أو شعب؟ كيف وإلى أي مدى يساعد الفن على الخصب الثقافي والتحقيق الثقافي؟ ـ وباختصار ما هو الدور الذي يلعبه في تطوير الإنسان؟

من الواضح أن الفنون تتطور داخل منطقة معينة. كل فترة جديدة، وكل جيل جديد يتطلب التغيير سواءٌ أكان شعورياً أو لا شعورياً. وأحياناً يتلخص التغيير أساساً في تطوير أكمل أو حتى في المبالغة في قدر أسلوب موجود أو تقليد قائم. وأحياناً يكون التغيير رد فعل ضد الأسلوب الموجود أو التقليد القائم، مصحوباً بظهور أساليب ومواقف وتكنيكات جديدة تغاير ما سبقها مغايرة تامة. وأحياناً يكون التغيير مزيجاً من الإثنين (من التطوير ورد الفعل). ويعطينا جومبرتش في كتابه الفاتن كثيراً من الأمثلة. والفصل الذي كتبه ستيفن سيندر في هذا الكتاب بحث شيق في علاقة الفنان الفرد ببيئته الإجتماعية والأيدولوجية.

ولكن هذا لا يعدو أن يكون عنصراً واحداً في المشكلة. وأنا أميل إلى القول بأن أكثر إجابة شيوعاً وعموماً تجري على النحو التالي بعض الشيء: للفنان الفرد وظيفتان ـ وظيفته كخالق ووظيفته كمفسر. وهو كمفسر يترجم الترجمة المعقدة وذات الصبغة العاطفية إلى صور يمكن نقلها نقلاً مباشراً. وبهذا فهو قادر على التعبير عما كان سيبقى لولاه في طي الصمت دون سبيل إلى التعبير عنه. ويشهد الفنان على تنوع العالم ومغزاه، وعلى دواعي العجب فيه وجماله. ولكنه يشهد أيضاً على فظاعته وقبحه. وقد تكون شهادته عن طريق التأكيد (تأكيد ما فيه من جمال) أو عن طريق الإحتجاج (على ما فيه من قبح). ولكن وظيفته، حتى حين لا يكون

شاعراً بها، هي تفسير العالم للإنسان، وتفسير الإنسان لنفسه. وهو من الناحية الأخرى كخالق يوفر تجارب تدعو للنشاط والتحفز كما يدعو للبهجة (ولنفكر في تيرنر أو سترافينسكي أو أوضح مثل شكسبير). وللفن كنشاط إجتماعي جماعي نفس الوظيفتين الرئيسيتين. ولعله يجدر بي أن أقول أن الفن يستطيع أن يكون له هاتان الوظيفتان لأن الإهمال أو التشويه يصيب الفن في بعض المجتمعات بل أنه مرفوض كما هو الحال في أسبرطا القديمة. ولا يجب علينا أن ننسى أن المعمار فن، أو بعبارة أصدق وأصح أن الفن يلعب دوراً ضرورياً في المعمار سواء في تقسيم الأرض أو التصميم. ويستطيع فن العمارة بهذا المعنى الواسع أن يؤدي وظيفته الخاصة في التعبير عن الأفكار والآمال الإنسانية. ويستطيع المعمار الجيد أن يزيد من خصوبة الحياة الإنسانية وخاصة حياة المدينة في حين أن المعمار الرديء يفقرها كما هو واضح بصورة لا تحتاج إلى بيان في البلدان القبيحة الكثيرة، وأطراف المدن المملة غير الشيقة. والمسطحات المنبسطة أسفل الأرض في عصرنا. وأهمية الوظيفة الإجتماعية للمعمار واضحة المؤمن بالمذهب الإنساني، والمشكلة تنحصر في حث الموظفين ودافعي الضرائب للإعتراف بأهميته اعتراف عملياً.

ويجب أن نذكر أيضاً أن الفن يتصل بالتصميم. والفن ضروري لتصميم الأواني الفخارية وأوعية الطبخ وصناديق البريد المقامة على عمدان، وأقلام الرصاص، والأواني الصينية، والإعلانات التي تلصق على الجدران مثلما هو ضروري لنوع اللوحات والنحت. وواقع الأمر أن بعض الأواني الفخارية هي أعمال فنية أفضل من الكثير من اللوحات. ورغم أن الدور الذي يلعبه التصميم أكثر تواضعاً من الفنون الجميلة إلا أن وظيفته الإجتماعية لا يمكن الإستغناء عنها مثلما لا يمكن الإستغناء عن وظيفة الفنون الجميلة الإجتماعية. وفي المجتمع المحقق لأهداف الإنسانية الذي يتصور المذهب الإنساني إقامته، سيعطي الفن دوراً كبيراً ـ ليجمل القطاع العام، ويشهد على خصوبة الوجود وغناه، ويؤكد القيم في صورة ملموسة فعالة، وأن يوفر أعمالاً فنية عظيمة تستطيع المجتمعات الإنسانية أن تزهو بها كما تستطيع الإنسانية خلالها أن تجد نفسها وتحقق ذاتها بطريقة أكمل وأرقى. ولكن قبل أن يمكن تحقيق أي شيء من هذا القبيل، ستكون إمكانيات الفن النفسية ـ الإجتماعية، وأفضل طرق لتحقيقها بالفعل، في حاجة إلى دراسة عميقة.

وبهذا نجيء إلى الوجه الثاني من النشاط الإنساني الأعلى والرئيسي ـ وهو العلم. ويجب أن نكون على حذر من إساءة استعمال كلمات مثل «العلم»، و«العلمي» وخاصة إذا أساء إستعمالها أولئك الذين يريدون أن يقبضوا الثمن على أساس هيبة العلم في الدفاع عن آرائهم الخاصة وخدمة مصالحهم الذاتية. وهكذا كانت الدراسة اللاهوتية في يوم من الأيام تزعم لنفسها في خيلاء لقب «ملكة العلوم» وهي لا تزال تزعم بطريقة شاكية بعض الشيء أنها علم ـ

وهو زعم تستطيع تبريره فقط باتباعها الأسلوب العلمي. وأكبر مثل حديث واضح على هذا هو مثل الماركسيين. فقد أكد ماركس نفسه أنه قد اكتشف القوانين العلمية الصارمة التي تحكم حتمية تطور المجتمع. ولا زال الكثير من الناس يقبل الشيوعية كمذهب سياسي لأنه قيل لهم أنها «علمية». وليست الماركسية في واقع الأمر علماً أكثر من كون اللاهوت علماً ـ لأنها أساساً نوع من اللاهوت، بمعنى أنها تتكون من جملة مبادىء تنهض صحتها على ضمان السلطة المبنية على المسلمات لها، بدلاً من وضعها موضع الإختبار على أساس الحقائق كما تعتمد صحتها على منطق مدرسي ضيق ومزهو بنفسه بدلاً من التواضع الصبور للبحث الحر.

والعلم، كالفن، إصطلاح غير مقيد وعام، يشمل مدى واسعاً من أوجه النشاط الإنساني ونتاجها. ورغم أن قوامه راسخ ووطيد وواضح إلا أنه لا مناص من أن تكون أطرافه كثيرة الوبر وغير جامدة، ويتدرج العلم بشكل غير محسوس إلى لا علم، كما يتدرج الفن إلى لا فن. وربما كان أحسن تصوير للعلم هو أنه عملية ـ عملية اكتشاف وإنشاء وتنظيم للمعرفة. ويجب حتى يحقق العلم هذا بطريقة فعالة أن يعتمد على الأسلوب العلمي كما يؤكد الدكتور برونوسكي في الفصل الذي كتبه[٨].

وإذا نظرنا إلى العلم على المدى الطويل فسنرى أنه استمرار عن طريق أساليب جديدة، للإتجاه نحو وعي أكمل وأحسن تنظيماً، يتخلل سائر تطور الحيوان من قبل إنبلاج فجر أي شيء يمكن تسميته بالعقل أو الذاكرة، حتى نصل إلى الثدييات والإنسان. وقد تبنى الإنتخاب الطبيعي هذا الإتجاه نظراً لفائدته من الناحية البيولوجية. ويمكّن الوعي الأكمل والأحسن تنظيماً أصحابه من النجاح في معالجة التغيرات والفرص في حياتهم وبيئتهم بطريقة أفضل وأكمل. وهو بوجه خاص مقيد للوقت، ويمكنهم من الإستفادة من تجارب الماضي للإسترشاد بها في أعمال المستقبل.

وللعلم وظيفتان نفسيتان ـ إجتماعيتان مترابطتان ومتشابكتان. وهو يزيد الفهم والسيطرة معاً. فهو يوسع فهم الإنسان للعالم: عالم الطبيعة الخارجية الغريب، وعالم طبيعته الداخلية الخاصة الذي يتضمن نفس القدر من الغرابة. كما أن العلم يزيد من قدرته على السيطرة على الجوانب والعمليات المتنوعة لذلك العالم، وتوجيهها.

والنتيجة لذلك أن كل شيء في التطور النفسي ـ الإجتماعي يمكن حقاً أن يسمى ترقياً أو

(٨) أنظر أيضاً كتاب «التقليد الفكري الغربي»، طبعة لندن، فتشونز، ونيويورك هاربر ١٩٦٠، وكتاب غيلسبي «حافة الموضوعية» طبعة برنستون ١٩٦٠.

تقدماً أو تحسناً يرجع مباشرة أو غير مباشرة إلى الزيادة أو التحسن في المعرفة[٩].

والعلم، كما يؤكد الدكتور برونسكي، ليس مجرد اكتشاف لحقيقة سابقة الوجود. والأهم من هذا أيضاً أنه خلق لشيء جديد. فالعلم خلاق مثل الفن تماماً. وليست القوانين العلمية شيئاً موجوداً منذ الأزل وجوداً مستقلاً بذاته، أو في عقل الله، منتظراً أن يقوم الإنسان باكتشافه. فالقوانين العلمية لم تكن موجودة قبل أن يقوم رجال العلم بصياغتها. وينطبق هذا القول نفسه على الذرة أو الطاقة الكهربائية الكامنة أو التطور.

والقوانين والأفكار العلمية على حد سواء عبارة عن خلق منظم يقوم به العقل البشري، تنظم بوساطته المواد الخام غير المنظمة للظواهر الطبيعية التي تظهر أمام التجربة الفجة، وتأتلف في صور منظمة يمكن التحكم فيها. والفكرة العلمية عبارة عن تكامل للتجربة فعال من الناحية الفكرية، مثلما تكون اللوحة تكاملاً فعالاً من الناحية الجمالية.

وهكذا فالعلم لا يعنى باكتشاف الحقائق فقط. بل هو أشد عناية بإقامة العلاقات بين الظواهر. وقد ازداد الفهم العلمي عن طريق ربط صفتي الحرارة والبرودة المفروض تعارضهما داخل الفكرة العامة لمقياس الحرارة، وعن طريق ربط عدد من أوجه النشاط الطبيعية التي لا يبدو عليها الترابط بعضها ببعض خلال مبدأ عدم فناء الطاقة، وعن طريق استخدام فكرة عملية التحول الغذائي (الميتابوليزم) كي تؤدي نفس الخدمة من أجل عدد من أوجه النشاط البيولوجية. والنظرية العلمية الجيدة تقوم بربط حشد من الظواهر المنفصلة والأفكار المصاحبة لها في نموذج موحد من الترابط. فنظرية التطور الحديثة مثلاً قد نسجت نسيجاً شاملاً من العلاقات بين ظواهر الكيتولوجيا ـ علم دراسة الخلايا ـ وعلم الوراثة والتلائم، والبالينتولوجيا ـ علم دراسة الحفائز والأنواع المنقرضة ـ، والتناسل، وعلم الأجنة، والسلوك والأنتخاب، والسيستيماتكا ـ علم التقسيم ـ والكيمياء الحية.

والعلم معنى أيضاً بفهم نظم الترابط الموجودة في الطبيعة. ويعني هذا دراسة التنظيم على كل مستوى ـ مستوى الذرات، والجزئيات، والكائنات الحية، الأفراد، والمجتمعات، والأوساط الإيكلوجية (التي تدرس الكائنات الحية وطرق حياتها وعلاقتها بالبيئة). ولأن الحال كذلك، فإن العلم لا يستطيع أن يكون مجرد مسألة تحليل، كما هو المفروض خطأ في أغلب الأحيان. بل يجب أن يبدأ من التنظيمات الموجودة على أي مستوى . وبعد أن ينتهي العلم من دراستها

(٩) زيادة المعرفة بطبيعة الحال مسؤولة كذلك عن الكثير من المعوقات التي تعترض طريق التقدم، بل مسؤولة حتى عن التأخر (وهذه حقيقة يرمز لها جزئياً في أسطورة سقوط الإنسان) ولكن هذا لا يسيء بحال من الأحوال إلى سلامة الحقيقة التي تتمثل، كون المعرفة أساساً ضرورياً للتقدم.

من الناحية الوصفية، وناحية المقارنة ومن الناحية الوظيفية، يمكنه حينئذٍ أن يحاول تحليلها إلى عناصر على مستوى أكثر انخفاضاً، وأن يحاول أخيراً أن يؤلف بينها، ويعيد تجمع أجزائها في تركيب نظري جديد. وليس هناك فائدة من محاولة البدء من مستوى منخفض. فلم يكن أحد ليستطيع أن يبني المبادىء المنتصرة لعلم الوراثة الحديث على مجرد المعرفة الكيماوية ـ الحية. وكان على نظرية الوراثة أن تبدأ بالظواهر على المستوى البيولوجي مثل انقسام الخلية غير المباشر Mitosis. وقانون الوراثة عند مندل المعروف بإسم Mendelian segregation، مع التسليم بحقائق التنظيم البيولوجي. وفيما بعد بكثير فقط، أصبح من الممكن تحليل وفهم ظواهر الوراثة بإسلوب الكيمياء ـ الحية، كما نستطيع الآن أن نشرع في التحليل والفهم. ويرجع الفضل في ذلك إلى نظرية واطسون، وكريك اللامعة التي تتلخص في التكرر الذاتي لأنواع معينة من جزئيات الحامض النووي Nucleic Acid Molecules.

ويجب أن نحذر من مبدأ رد الأشياء إلى سبب واحد لا غير. ويكاد ألا يكون صحيحاً على الإطلاق الزعم بأن شيئاً ليس إلا شيئاً آخر. فليس معنى إنحدارنا من الثدييات الرئيسية الشبيهة بالإنسان، أننا لا شيء غير قردة متطورة. وليس معنى أننا مكونون من المادة أننا لا نتسم بشيء غير صفات المادة. والتنظيم على الدوام أكبر من مجرد حصيلة العناصر المكونة له. ويجب دراسته ككل وحدوي، كما أنه يجب أن يحلل إلى أجزائه المكونة له.

والعلم نظام يصحح ويوسع نفسه بنفسه، ويهدف إلى توحيد التجربة ـ وهو يخلق رقعاً من المعرفة المنظمة في بقاع الجهل الإنساني الهائلة الإتساع. وتنمو رقعة المعرفة، وقد تندمج لتكوين نماذج أكثر شمولاً. ويسير الإتجاه بوضوح نحو تنظيم واحد من المفهوم الفكري في نهاية الأمر، مشتملاً على كل نواحي التجربة في نسيج علاقاته، موحداً سائر رقع المعرفة المنفصلة في جسم واحد من الفهم المنظم على وئام. ولكن هناك في الوقت نفسه فجوات عظيمة من الجهل لا تزال تفصل بعض النظم الجزئية التي لا يزال بعضها جزراً منعزلة منفصلة من الناحية العلمية عن جيرانها. بينما أن بعض مناطق التجربة لا تزال جامدة لا تلين ولا تخضع للأسلوب العلمي، وتستمر في البقاء خارج نظامه.

وحاجتنا المباشرة هي دراسة القيم دراسة علمية. ويؤكد الفلاسفة وأهل اللاهوت أحياناً أن هذا مستحيل، زاعمين أن القيم تقع خارج نطاق العلم. ولا يستطيع المؤمن بالمذهب الإنساني أن يقبل هذا. فالقيم ظواهر قبل كل شيء. ولهذا فهي تخضع للبحث والإستقصاء بواسطة الطرق العلمية. وهي ظواهر تظهر فقط على المستوى النفسي. ويجب على العلم أن يبدأ بمعالجتها على هذا المستوى النفسي وعملية التحول الغذائي؟ وما هي الوظائف التي تؤديها وفي

أي ظروف نفسية تظهر القيم إلى الوجود؟ وما هي المواد الخام التي تقيم صرحها عن طريق نشاط الإنسان القائم على العلاقة بين النفس وعملية التحول الغذائي؟ وما هي الوظائف التي تؤديها في التطور النفسي ـ الإجتماعي؟ وكيف تتغير وتتطور؟ وتماماً كما تعين على العلم أن يستحدث طرقاً خاصة لمعالجة الظواهر المردودة إلى أكثر من سبب معالجة وافية وسليمة، وخاصة عندما لا تكون هذه الظواهر في متناول يد التجربة، فعليه كذلك بمضي الوقت أن يستحدث وسائل خاصة لمعالجة الظواهر التي تحمل أجزاؤها المكونة لها طابعاً ذاتياً قوياً واضحاً معالجة فعالة.

دراسة القيم جزء من المشكلة الرئيسية والهامة حقاً التي تجابه العلم الآن ـ مشكلة ربط العقل والنشاط الذهني ببقية ظواهر الكون في صورة علمية واحدة. وأمامنا هنا في هذا المجال عمل شاق كثير. ولكننا قد أصبنا هنا أيضاً ـ كما يبين رسل برين في الفصل الذي كتبه في هذا الكتاب ـ قدراً كبيراً من النجاح حققنا جانباً منه عن طريق الدراسة التطورية الإرتقائية، وجانباً آخر من طريق الدراسة التطورية للسلوك الإنساني، كما حققناه جزئياً عن طريق الهجوم المشترك للفسيولوجيا والسيكولوجيا على النشاط الذهني الإنساني وتناولهما له بالمعالجة.

بل إن الإتجاه الذي لا سبيل إلى مقاومته نحو خلق صورة واحدة علمية وشاملة لعالم التجربة الإنسانية يظهر بوضوح أكبر إذا نظرنا إلى العلم من الناحية التاريخية. ومنذ فجر الثورة العلمية التي قامت منذ نحو ثلثماية وخمسين سنة خلت، والعلم يغزو في ثبات وثقة ميادين جديدة. بدأ الغزو قبل كل شيء بالميكانيكا، والفلك والطبيعة، ثم الكيمياء والتاريخ الطبيعي. ثم جاء علم الجيولوجيا والفيسيولوجيا وعلم الأجنة، ومن بعدها جاءت البيولوجيا التجريبية والتطورية. ثم جاء دور الأثنولوجيا (علم أجناس السلالات البشرية) ثم علم النفس ومن بعده علم الإجتماع. وبعدئذٍ سار العلم قدماً إلى الأمام ليضع أقدامه على أرض جديدة مثل الإقتصاد وعلم الآثار والأنتروبولوجيا الإجتماعية. وأنشأ علاقات بين الأنظمة المنفصلة المختلفة من طريق إقامة جسر يربط العلوم مثل الكيمياء ـ الحية، وعلم النفس ـ الإجتماعي وعلم الأبجتيقا (Epigénéties) (العلم الذي يدرس تكوين الكائنات العضوية كنتاج جديد) وعلم الطبيعة الفلكية. ونحن نشاهد الآن غزو العلم لميدان الظواهر النفسية ـ الإجتماعية.

والميدان الوحيد الذي لا يزال خارج نطاق النظام العلمي هو ميدان ما يسمى بالظواهر وراء العادية مثل قراءة الفكر على مبعدة (التلباثي)، والظواهر التي تتجاوز الحواس ولا تخضع لمنطقة العقل. وإذا حان الوقت لخضوع هذه الظواهر لنطاق العلم، فإنه من المفروض أن يصبح إجراء بعض التغييرات الجذرية للغاية في إطاره الفكري أمراً ضرورياً.

وفي الوقت نفسه على كل حال، توصل العلم إلى وحدة جديدة وحقيقية جداً كما توصل إلى متانة التنظيم، وهو يعطينا صورة عن المصير البشري والإمكانيات الإنسانية القائمة على العلم. ولأول مرة في التاريخ، يستطيع العلم أن يصبح حليف الدين بدلاً من أن يكون منافسه أو عدوه، وذلك لأنه يستطيع أن يوفر لاهوتاً (علمياً) وإطاراً من العقيدة منظماً تنظيماً علمياً، لأي دين جديد ينبثق من الفوضى الأيديولوجية الراهنة. وهذا حتمي، لأن اللاهوت بهذا المعنى الواسع عبارة عن بيان عن العقائد وعن تبريرها من الناحية الفكرية والعقلية، وهو يملي منهج الدين العام وطبيعته كما أنه يحدد الكثير من ملامحه التفصيلية. وهكذا نجد أن النظام اللاهوتي بالنسبة للدين بمثابة إطار الفروض والنظريات بالنسبة للعلم.

وكل الأديان المؤمنة بإله مبنية على افتراض وجود الله (أو على الإفتراض الغيبي إذا استعملنا إصطلاح رالف تيريز الإكثر شمولاً) ـ أي الإعتقاد بوجود كائنات فوق الطبيعة ذات طبيعة شخصية أو فوق الشخصية ولها قدرة على التأثير في الأحداث الطبيعية، بما فيها الأحداث التي تجري في العقول البشرية. وهذه نظرية ثنائية لأنها تتضمن وجود شقاق أساسي وجوهري بين مناطق الوجود الطبيعية وما فوق الطبيعة.

وجميع مبادىء اللاهوت الأولى تؤمن بتعدد الآلهة. واللاهوت المسيحي يسمي نفسه توحيدياً، ولكنه يسمح لنفسه بتعدد الآلهة الجزئي المتمثل في عقيدة التثليث، في حين أن المركز المنسوب إلى العذراء والملائكة والقديسين في المذهب الكاثوليكي، وإلى درجة أقل في الطوائف الأخرى، يطلق العنان لتعدد الغيبيات. واللاهوت المسيحي ينهض على التنزيل، وعلى الإعتقاد بحقيقة أحداث ما فوق الطبيعة من الناحية التاريخية مثل التجسد، وقيامة المسيح كإبن الله، وهو أيضاً يؤمن بحقيقة المعجزات.

وينجم عن النظام اللاهوتي الذي يتضمن مثل هذه المعتقدات عدد من النتائج التي يجد دعاة المذهب الإنساني أنها غير مرغوب فيها. ويفضي الإيمان بمخلوقات فوق الطبيعة، قادرة على التأثير في المصير الإنساني، إلى الإبتهال الذليل الخانع أكثر من الصلاة الطامحة الآملة، وإلى سائر أنواع العادات والشعائر التي يقصد بها كسب الرضا الإلهي، من استعمال البخور حتى توريث الهبات النفيسة. ومن تعذيب البدن حتى تقديم الضحايا بدافع التوبة. والإيمان بحياة أخرى فوق الطبيعة يؤدي إلى التركيز على الحصول على الخلاص في العالم الآخر، كما يؤدي إلى الإفتقار إلى الإهتمام بهذا العالم وتحسنهُ الممكن. وقد أفضى الإيمان بسقوط الإنسان وبضرورة الخلاص عن طريق مخلص مقدس تجسد، إلى المذهب القاسي (غير الصحيح) المتمثل في وراثة الخطيئة الأولى، وهلاك غير المؤمنين، إلى جانب الإعتقاد بفحش الجنس النسائي

وذنبهن وحقارة شأنهن الكامنة فيهن. والإيمان بقيمة العقائد والعادات المسيحية الأصيلة كالسبيل الوحيد أو الرئيسي للوصول إلى الخلاص يقودنا إلى رفض الأفكار الأخرى فيما يتعلق ما يشكل (الخلاص) ويوفره، والوسائل الأخرى لتجاوز حدود الذات، كما يقودنا إلى التقليل من شأنها. والإيمان بأن الكتاب المقدس هو كلمة الله الموحاة، وأن الكنيسة وممثليها هم المصدر الأوحد للعقيدة الصحيحة، يفضي إلى التعصب الفكري الذي يؤسف له، وإلى رفض، أو التحقير من شأن المعرفة العلمانية والأسلوب العلمي.

والإيمان بحاكم فوق الطبيعة، يتصف بالحكمة المطلقة والقدرة على إصدار المراسيم الأخلاقية المطلقة، إلى جانب الجهل بالعمليات التي تجري في اللاشعور التي كشف عنها النقاب علم النفس الحديث يسمحان لديكتاتوري المستقبل، وغلاة الأخلاقيين المتعصبين، والآخرين من العطشى إلى القوة والسلطان بالإعتقاد بأن عواطفهم الذاتية التي ينبع التأكد منها من دخيلة أنفسهم هي حقاً صوت إله موضوعي وخارج عن ذواتهم، كما يسمحان لهم بالزعم بأن الإرشاد الإلهي يقود خطاهم ويباركها كستار مناسب يخفون وراءه طموحهم ويمكنهم دون أن يؤرقهم ضميرهم من إسقاط خطيئتهم، وهوان شأنهم الغاضب على أعدائهم، وأن يحولوا مجرى قسوتهم وساديتهم المكبوتة حتى يفيض على ضحاياهم. لكم كان من سوء طالع الإنسانية أن الله قد قال كما ورد في الكتاب المقدس «الإنتقام لي».

وللإعتقاد بفاعلية الشعائر والطقوس الدينية وأثرها في الحصول على الخلاص، «أو الأنواع الأخرى من التقدم الديني نتيجة مميتة على الحياة الدينية والأخلاقية. والإيمان بما فوق الطبيعة وبالمعجزات والعناصر السحرية التي تصاحبها يؤدي دائماً إلى الخزعبلات البشعة كما يؤدي في العادة إلى استغلالها من الناحية المالية. ولنفكر مصداقاً لهذا في مبدأ عبادة المخلفات الأثرية الدينية، والنبذ التام لأية معالجة علمية لهذا الموضوع كما يشهد على ذلك إذاعة معتقدات مثل إستقبال مريم العذراء في السماء على هيئة جسدية، وإعلان معجزة سنت فاتيما، أو الحج الذي يدر ربحاً طائلاً إلى أماكن الشفاء من طريق المعجزات مثل لورد Lourdes.

ومن الممكن أن تؤدي مثل هذه المعتقدات المبنية على الإيمان الإلهي في صورها المختلفة إلى إنحطاط مادي للدين، سخيف أحياناً وخطير أحياناً أخرى، وفظيع أحياناً ثالثة كما يتضح ذلك من عجول الصلاة في البوذية في بلاد التيبت، وفضيحة صكوك الغفران التي تسببت في بدء حركة الإصلاح، أو إعادة تقديم الذبائح البشرية التي كان يمارسها شعب الأزتيك Aztecs، وأهل قرطاجة.

وأهم من كل شيء أن الإيمان بإله قادر على كل شيء، عليم بكل شيء، تسع رحمته كل

شيء يفضي إلى الحيرة المخيبة للأمل التي تصيب لب تناولنا للحقيقة ومعالجتنا لها. وهو في رأي كثير من الناس الذين يستعملون عقلهم لا يتمشى مع معرفتنا للطبيعة والتاريخ وحقائق الشر والشقاء الإنساني. وحتى حين تخفف فكرة إله شخصي، وتلطف وتتحول إلى نوع من المبدأ المجرد، أو المطلق المفروض وجوده وراء الظواهر، وحتى حين يستبعد الله عن أية إمكانية للتدخل الفعّال في الأحداث الطبيعية أو الإنسانية ـ كما يحدث في بعض الصور العصرية للاهوت المسيحي ـ فإن الحيرة باقية لا تزول. فإن مثل هذا الإله البكويكي (نسبة لشخصية ديكنز المعروفة المضحكة: مستر بكويك) لا يثير اهتمام العقل البشري والروح الإنسانية. وهما يرفضان أن ينخدعا بالتأكيدات الخاصة بعدم قدرتنا الكامنة على فهمه. وتأكيدات رجل اللاهوت بصدد عدم قدرة الإنسان على فهم الله لا ترضي الإنسان في عالمه الحديث أكثر مما يرضي قول همتي دمتي(*) عن: «عدم القدرة على النفاد والإختراق. هذا ما أقوله».

وباختصار فإن أي إيمان بوجود خالقين، وحكام، أو مؤثرين فوق الطبيعة على المجريات الطبيعية أو الإنسانية، يسبب صدعا في الكون لا يلتئم، ويمنعنا من فهم وحدته الحقيقية. ويقيم أي إيمان بالمطلقات، سواء كانت الصحة المطلقة للأوامر والنواهي الأخلاقية، أو لسلطة التنزيل أو اليقين الداخلي أو الوحي الإلهي، حاجزاً فظيعاً يعترض طريق التقدم، وإمكانية التحسن أخلاقياً أو عقلياً أو دينياً. والجمع الذي غالباً ما يحدث أكثر مما ينبغي بين هذين الأمرين يشكل عائقاً خطيراً يعطل التقدم البشري كما أنه يمنع عن طريق إحاطة مشاكل الوجود الأساسية بالظلمة من إستجلاء رؤية كاملة وشاملة للمصير البشري.

ولا يعدو أن يكون كل هذا تقريراً لنتائج الحقيقة التي تتمثل في أن كافة الأديان المؤمنة بإله بما تتضمنه من أساس لا مفر منه يقوم على التنزيل الإلهي واللاهوت المتزمت المتشدد لا تتمشى اليوم مع التقدم البشري، وتقدم المعرفة الإنسانية فحسب بل هي عوائق تعترض ظهور أنواع جديدة من الديانات التي يمكن أن تتمشى مع معارفنا وأن تحسن تقدمنا في المستقبل.

وعلى الرغم من أن النقد الهدام الموجه ضد النظم الدينية الراسخة مثل هجوم المذهب العقلي العنيف على المسيحية الأصيلة عند مطلع القرن التاسع عشر، قد يكون ضرورياً في فترات معينة، إلا أن زمن النشاط السلبي قد ولى وأدبر الآن. ولم يكن عبثاً أن جوته قد جعل الشيطان يقول عن نفسه أنه «الروح التي تنكر القيم الإيجابية دائماً.»

وليس ما يحتاج إليه العالم الآن مجرد إنكار عقلي للقديم بل تأكيداً دينياً لشيء جديد. وعلى كل حال فالإثبات، على الأقل إثبات أي شيء له قيمة باقية، أكثر عسراً من النفي. وهو

(*) شخصية أليس في أرض العجائب.

أكثر عسراً، كما جرّب العالم على نطاق ضخم، للسبب نفسه الذي من أجله يكون التدمير أسهل من الإنشاء، وتحطيم كاتدرائية أو مدينة أو تمثال أسهل من خلق أي من هذه الأشياء.

والإنشاء يحتاج لتنفيذه إلى نوع من الخطة الإيجابية للعمل والجهد التعاوني. ويتطلب هذا الذكاء والخيال وحسن النية وفوق كل شيء الرؤية المجلوة.

وأحد الأمور الرئيسية التي يحتاج إليها العالم في الوقت الحاضر هو نظام ديني واحد جديد ليحل محل تعدد النظم الدينية المتضاربة والمتعارضة التي تتنازع الآن من أجل السيطرة على روح الإنسان. وقد بدأت نظرتنا الجديدة للكون، ولدور الإنسان فيه في توضيح الخطوط التي سيقام هذا النظام بمقتضاها.

وسائر الأديان، كما سبق أن أوضحت، هي أعضاء نفسية - إجتماعية للإنسان المتطور. ووظيفتها هي مساعدته في حل مشكلات مصيره. والأديان نفسها تتطور. ولكنها تتضمن دائماً الشعور بالسر المقدس الذي يكابده الإنسان عندما يجابه ما يطلق عليه أوتو شعور الإنسان بالدين والله والقداسة: بالسر العظيم، وبالإحساس بالصواب والخطأ، وبالشعور بالذنب أو العار أو الخطيئة. وهي تعني دائماً بطريقة أو أخرى بالعلاقة بين الفرد والمجتمع، وبإمكانية فراره من سجنه المباشر في المكان والزمان وحدود الذات، وذلك عن طريق إقامة علاقة بين نفسه وبين إطار أوسع منه ويتحد أو يتصل بحقيقة أكبر منه.

والأديان تشمل دائماً ما يجوز تسميته بمعنى واسع الأيديولوجية، وبالنظام الأخلاقي، وبالطقوس - وهي جميعاً تنضوي تحت إطار فكري من المعتقدات والأساطير والمبادىء اللاهوتية، وإطار أخلاقي لقوانين وأوامر ونواهٍ أخلاقية، وإطار معبر عن الأفعال تعرب عن العاطفة الدينية أو يزيدها.

وكما أوضحت باستفاضة أكبر في كتابي «دين بلا ثورة» فإن المواد الخام التي تتكون منها الأديان تشتمل على التجارب الدينية الفعلية سواء كانت علوية أو قدسية، ومتصوفة أو متجاوزة لحدود الحس. ولكن الصورة التي تتخذها هذه المواد الخام بوجه خاص تنجم أساساً عن إطار عقائدها الأيدولوجي. وقد سقت أمثلة متنوعة تدل على أن معتقدات الدين تحدد أخلاقه وتعبيراته الطقوسية أكثر بكثير من أثر أخلاقه أو طقوسه في معتقداته.

دعنا ننظر إلى بعض الأفكار الأساسية التي ستقوم نظرتنا الجديدة بإضافتها أو بإملائها إلى نظام العقائد الجديد. ولدينا في المقام الأول وجهة نظر مختلفة تماماً فيما يتعلق بغوامض الحياة.

وبتقدم المعرفة العلمية، نجد أن كثيراً من الظواهر التي كانت تبدو يوماً ما غامضة تماماً، يمكن

الآن أن توصف أو تشرح بأسلوب مفهوم من الناحية العقلية أو بأسلوب طبيعي. ولا ينطبق هذا على الظواهر الطبيعية مثل قوس قزح والكسوف والخسوف، والأوبئة والزلزال فحسب، ولكنه ينطبق أيضاً على الظواهر البيولوجية مثل التناسل والجنس والوراثة والتطور والظواهر النفسية مثل سيطرة فكرة معينة على الجهاز العقلي، وتقمص الأرواح النجسة والجنون والإلهام. وكما يقال دائماً فقد بدد ضوء العلم الساطع الغموض تاركاً الحكم للعقل والمنطق وحدهما. ولكن هذا ليس صحيحاً على الإطلاق. لقد أزاح العلم الستار الذي يحجب الرؤية عن خفايا ظواهر عديدة مما أفاد الجنس البشري فائدة جمة. ولكنه يجابهنا بسر أساسي وعام في أنحاء العالم: ألا هو سر الوجود بوجه عام، ووجود العقل بوجه خاص. لماذا يوجد العالم؟ ولماذا تكون المادة التي يتكون منها العالم على ما هي عليه؟ ولماذا تتصف بنواحي ذهنية أو ذاتية، كما تتصف بنواحي مادية وموضوعية. نحن لا نعلم وكل ما نستطيع فعله هو الإعتراف بالحقائق. ومعنى هذا أن نسلم بالكون كما قالت مرجريت فولر. ورغم أن كارليل حذر الناس من مغبة عدم الأخذ بهذا القول، إلا أن الأخذ به ليس سهلاً ميسوراً إذ كان هناك مقاومة كثيرة تعترض هذا الرأي. وبادىء كل شيء، يظهر الكون هائل الإتساع، وهائل التنوع بشكل يمنع عقولنا الإنسانية الصغيرة من قبوله ككل وحدوي. والكثير من أجزائه ـ كما يبدو ـ لا يتناسب مع الفكر والشعور الإنسانيين. وفي كثير من مظاهره يبدو الكون غريباً بل وعدائياً نحو الأمل البشري، والسعي الإنساني. ولكن يجب أن نتعلم كيف نقبله، وأن نقبل وجوده ووجودنا على أنه السر الأساسي الوحيد.

وطبقاً لهذا، فإنه يجب أن يكون لأي دين منبثق جديد في نظامه العقائدي خلفية من الإجلال والمهابة لغوامض الوجود، كما يجب أن يسعى لإذكاء جذوة العجب والغرابة في الإنسان وجذوة التحدي في سائر معالجاته الخاصة التي تتناول مشكلة الوجود العامة.

وعلى الرغم من أن كل ما نستطيع فعله بالنسبة للكون في وجوده الكلي هو أن نكتشف مجاهل سره باعتبار أنه يستحيل إلقاء الضوء على غموضه وتحليله إلى عناصره الأولى المكونة له، وأن نتمثله تمثيلاً إنسانياً من طريق الإحساس بالدهشة والعجب فقط، مع القبول الحر له؛ إلا أن الجهد الإنساني العقلي والخيالي يستطيع أن يلقي الضوء على تفاصيل ظواهره، والعلاقات بين أجزائه العاملة. وينطبق هذا على الدين كما ينطبق على العلم والفن. وفيها جميعاً تتجلى ضرورة معالجتها معالجة أكلوجية أي العلاقة بينها وبين البيئة المحيطة بها.

ويمكن اعتبار الدين بطريقة مفيدة على أنه تطبيق للأكلوجيا الروحية. والعلاقات التي يجب على الدين أن يحاول معالجتها هي العلاقات بين الإنسانية وبين بقية الطبيعة الخارجية. والعلاقة

بين نفس الإنسان المفردة ببقية طبيعته الداخلية، والعلاقة بين الرجال والنساء الأفراد ببقية الرجال والنساء ومجتمعاتهم.

ويمكن لنظرتنا الإنسانية الجديدة أن تلقي كثيراً من الضوء على جميع هذه الأشياء. وعلى ضوء هذه النظرة يمكن رؤية الكون على أنه عملية وحدوية وتطورية. والإنسان جزء ونتاج هذه العملية، ولكنه جزء يتميز جداً بخصائص يتفرد بها. وهو قادر على دفع هذه العملية والتأثير فيها على الأرض وربما في غير الأرض. ولكنه لن يتمكن من التأثير في العملية بطريقة بناءة إلا إذا فهم مجرياتها.

ولصحة النسبة وسلامة العلاقة التي يجب أن يهدف إليها الإنسان جانبان. وأحد هذين الجانبين يتلخص في نسبة الوضع السليم إلى نموذج متكامل ومنسجم. ويتلخص الآخر (وهذا هو التجديد الأساسي الذي أضافته النظرة الجديدة) في علاقة الإتجاه السليم بالعملية بأسرها. ولهذا يجب أن يكون الهدف الديني للإنسان هو تحقيق توازن روحي ديناميكي وليس أستاتيكا. ولذلك يجب أن يتعلم دينه المنبثق كيف يكون نظاماً صريحاً، يصحح نفسه بنفسه كما يفعل نظام العلم.

وتنص سائر الأديان على إحاطة بعض المناسبات في الحياة بالتقديس وخاصة أحداث الميلاد والزواج والموت، وتلك الأحداث التي تميز الإنتقال من مرحلة في الحياة إلى مرحلة أخرى مثل التدشين أو الحصول على درجة. ويجب أن يستمر دينه المنبثق الجديد أن يفعل هذا، وإن كان يجب عليه أن يترجم هذه الشعائر بأسلوب له علاقة بالنظرة الجديدة، وظروف حياته الجديدة.

وإعادة صياغة المفاهيم والمعتقدات والطقوس الدينية التقليدية، وترجمتها إلى مصطلحات جديدة، وإلى إطار جديد من الأفكار تشكلان واجباً أساسياً على المذهب الإنساني أن ينهض بأعبائه.

والإنسان يصنع مفاهيمه بنفسه. وهو يبنيها من مادة تجربته الخام، المباشرة والمتراكمة، بمعونة جهازه النفسي المشتمل على العقل والخيال.

وليس هذا صحيحاً بالنسبة للمفاهيم الدينية فحسب، بل بالنسبة للمفاهيم العلمية أيضاً مثل الذرة. أو الإنتخاب الطبيعي الراهن، أو الأربعة عناصر، أو توارث الصفات المكتسبة في سالف الزمان.

ولكن في حين أن العلم يقوم دائماً، وطواعية واختياراً بتحسين مصطلحاته، وإعادة صياغة مفاهيمه، بل تجميعها وتشكيل مفاهيم جديدة للغاية، نرى أن الدين بوجه عام يقاوم أي تغيير من هذا القبيل.

وتستند المفاهيم الدينية جميعاً مثل الله، والتجسد والروح والخلاص والخطيئة الأولى، والعناية الإلهية، والكفارة إلى أساس من تجارب الإنسان في حقيقة الظواهر. وأنه من الضروري الآن تحليل هذا الأساس من الحقيقة إلى أجزائه المكونة له، وأن نقوم بعد ذلك بإعادة تجميع هذه العناصر، جنباً إلى جنب مع أية عوامل جديدة تظهر إلى الوجود، في مفاهيم أكثر إتفاقاً مع الحقيقة وإلتصاقاً بها، وأشد صلة بالظروف الراهنة.

وهكذا يبدو إذا سمح له أن أقوم بتبسيط المسألة أكثر من اللازم ـ إن الله رمز في التطور اللغوي يدل على ما أسماه ماثيو أرنولد «بالقوة الخارجة عن ذواتنا...» أو بتعبير أصح القوى المتنوعة التي نشعر أنها أعظم من ذواتنا الضيقة المحدودة سواء كانت قوى الطبيعة الخارجية أو القوى الكامنة في طبيعتنا الداخلية. وهي تترابط جميعاً في مفهوم كائن مقدس شخصي أو فوق الشخصي. قادر بطريقة ما على التأثير في مجرى الأحداث أو توجيهها أو التدخل في شؤونها. هذه القوى موجودة حقاً، والذي فعلناه هو أننا قمنا في غير شرعية على الإطلاق بإسقاط فكرة الله فيها. وبهذا شوهنا مدلولها الحقيقي وغيرنا مجرى التاريخ تغييراً كبيراً.

وإذا تم لنا إدراك هذا، فينبغي أن يكون في الإمكان إعادة صياغة أفكار مثل القانون الإلهي، أو إطاعة إرادة الله، أو الإتحاد مع عقل الله، من جديد في مصطلحات تطورية تتفق مع المعرفة القائمة.

ومرة ثانية، فإن الأخلاقيات المسيحية (التي يدين بها العالم بفضل عظيم) مبنية على مبدأ الخطيئة الأولى التي جاءت نتيجة سقوط الإنسان. وهي تسعى إلى إعطاء تفسير واضح لظواهر عامة. وتكاد تكون عالمية الإنتشار مثل إحساسنا بالذنب، وبحثنا عن الكفارة، وضمائرنا المتحكمة فينا، وشعورنا الشديد الصارم بما هو حق وما هو باطل. واضطهادنا نتيجة لذلك لأولئك الذين ينحرفون عما نعتبره الطريق القويم.

وكما يوضح البروفيسور وارنجتون في الفصل الذي كتبه، مدعماً إياه بثروة من المجادلات المؤيدة لوجهة نظره في كتابه الحديث الظهور الذي يبعث على الإعجاب «الحيوان الأخلاقي» فإن علم النفس وعلم البيولوجيا التطوري يشيران فيما بينهما الآن إلى تفسير عقلي ومنسجم لهذه الحقائق.

وتقوم الحياة النفسية ـ الإجتماعية على نقل التجربة المتراكمة في صورة تقليد. ولا يستطيع هذا ـ كما يبين وارنجتون ـ أن يكون فعالاً ما لم يكن الطفل البشري أعد إعداداً وراثياً حتى يكون على استعداد لقبول سلطة فوقه، تماماً كما نجد أن صغار الطيور مجهزة بجهاز يطبعها ويجعلها تقبل أي جسم متحرك في حدود أحجام معينة على أنه والد لها.

ويتضمن هذا الجهاز الأخلاقي الأول إدخال السلطة الخارجية وغرسها في الضمير البدائي للطفل. وهذه عملية يصاحبها إما الكبت التام لمشاعر السلطة التي تتمثل في الوالد الحبيب وإما إنطلاق هذه المشاعر التام. نتيجة لهذا، نجد أن صفة الإطلاق تتعلق بإحساس الطفل بالصواب والخطأ، إلى جانب موقف يحمل في طياته التناقض بالنسبة للسلطة بوجه عام. وتصبح قيم الطفل الأخلاقية مثقلة بالإحساس بالذنب، كما تصبح مشاعره نحو السلطة مفعمة بالتناقض.

يحدث هذا كله قبل أن يتقدم الطفل في العمر بدرجة كافية ليتحقق من أفكاره عن طريق الممارسة والتجربة. وفي خلال تطوره اللاحق فيما بعد نجد أنه سيقوم بتعديل وتصحيح مضمون ما قد قبله من أفكار، ومقدار سلطانها عليه. ولكنه سيحتفظ بوجه عام بجانب كبير من كليهما.ويجب ألا يكون هدف الداعي للمذهب الإنساني هو تدمير سلطة الضمير الداخلية، بل مساعدة الفرد النامي على الفرار من أغلال نظام السلطة المفروضة عليه إلى أحضان نظام للسلطة قائم على الحرية والوعي. وسيتضمن هذا إعادة تشكيل كاملة لنواحي الدين الأخلاقية.

وربما تكون إعادة التشكيل ـ بل وإعادة التقييم ـ فيما يختص بحياة الإنسان الداخلية وما نسميه بالتطور الروحي نظراً لعدم توفر مصطلح أفضل، ذات ضرورة قصوى.

والخبرات الدينية مثل تجارب الإتصال بنوع من الحقيقة العلوية، أو الإلهام المنبعث من خارج الشخصية أو الإحساس بالقوة والمجد الذي يتجاوز الظاهر الملموس من الحياة، أو الإهتداء فجأة إلى دين الحق أو الجمال فوق العادي، أو القدسية التي لا سبيل إلى وصفها أو قدرة الصلاة أو التعبد التائب على الشفاء، أو فوق كل هذا جميعاً الإحساس العميق بالسلام الداخلي والطمأنينة الداخلية رغم كل مظاهر الفوضى والعذاب... كل هذه الأمور جميعاً لم يعد في الإمكان تفسيرها بالأسلوب التقليدي عن طريق الإتصال بإله شخصي أو بمنطقة من الوجود فوق الطبيعة. ولكن لا يمكن مع ذلك إنكارها أو شرحها بمنتهى البساطة عن طريق المذهب العقلي المفرط في التحمس على أنها لا تعدو أن تكون نتاجاً وهمياً. فهي نتيجة اتصال العقول البشرية الغريبة وتفاعلها المدهش بالحقيقة الخارجية، ونتيجة الصراع الداخلي الأكثر غرابة والذي غالباً ما يكون لا شعورياً بين الأجزاء المكونة لهذه العقول البشرية. ولكن هذا النتاج حقيقي(١٠) رغم كل هذا ويمكن أن يكون ذا أهمية عظيمة للفرد الذي يختبره ويكابده. وأكثر من هذا إنه بحاجة كما تعلم الكنائس جيداً، إلى الفحص والإمتحان وإلى الخضوع للنظام.

والخبرات الدينية غالباً ما تكون، أو تبدو أن تكون، غير قابلة للوصف بالمعنى الحرفي للكلمة

(١٠) إلى جانب كتاب وليم جيمس المشهور، هناك أوصاف ودراسات عديدة قيّمة في تنوع التجربة الدينية وقد أوردتُ عدداً منها وناقشتها في «دين بلا ثورة».

مما يجعل نقاشها أمراً عسيراً للغاية، ولكن مدلولها مسألة عالمية وعميقة معاً (كما أنا مدرك في كل تواضع). ولكن هذه الخبرات تحتاج بكل تأكيد إلى إعادة فحصها وإعادة تقديرها والحكم عليها إذا أردنا لقيمتها الكامنة العظيمة أن تتحقق.

وأكثر من هذا أنه ينبغي على الدين القائم على التجربة والمعاناة أن يمد يده لمعونة علم النفس في دراسة جديدة ومغايرة تماماً لما سبقتها من دراسات لموارد الإنسان وطاقاته الروحية الفعلية والكامنة. وسيتعين على مثل هذه الدراسة أن تبدأ بطبيعة الحال الإفتراضات السلفية بأن الإنسان نوع جديد من الكائنات الحية يتكون من عقول وأجسام أفراد في تفاعلها مع نظام للأفكار والعقائد مستمر وفوق الأفراد، يتمثل مصيرها في تحقيق قسط وافر وأوفى من إمكانياته من أجل استكمال لحياته أكبر، خلال المزيد من التطور مع الإفتراض بأن الدين عضو في الإنسان يعني أساساً بما يحسه ويعتقد أنه قدسي في ذلك المصير.

ولكن نظرتنا الجديدة تضيء وجودنا ومصيرنا بطريقة جديدة وتحتم أسلوباً جديداً في معالجة مشاكل الوجود والمصير. وعلى ضوء هذه النظرة نرى لتونا أنه يجب أن تكون إعادة تقدير التجربة الدينية وتقييمها من جديد جزءاً من شيء أكبر بكثير ـ وهو فحص تام واستقصاء كامل عن عالم الإنسان الداخلي، ومشروع عظيم (لإكتشاف العقل) يمكن له وينبغي أن ينافس بل يفوق اكتشاف الفضاء اهتماماً وأهمية وسيفتح هذا منطقة جديدة من الوجود يستعمرها الإنسان، ويحتلها احتلالاً مثمراً، منطقة من الحقائق الذهنية قائمة على منطقة الحقائق المادية وإن كانت تتجاوزها، عالماً من الإرضاءات التي تتجاوز الإرضاءات الجسدية والتي يشعر الإنسان بطريقة ما أنها أكثر إطلاقاً وأكثر كمالاً. والعاديون من الرجال والنساء يشاهدون بين الفينة والأخرى لمحات من هذا العالم عندما يتيمون بالحب وعندما تستبد بهم تجارب النشوة والجمال والرهبة العارمة. ويتوفر لدينا من حين إلى آخر بيانات المكتشفين الذهنيين والشعراء والمفكرين والعلماء والمتصوفين الذين يوغلون في النفاذ إلى دخيلته. ولنذكر في هذا الصدد القديسة تيريزا، أو بليك المسافر الذهني، أو ورد زورث الذي سبق فرويد بأن كشف النقاب فينا عن «الغرائز العالية التي تهتز أمامها فرائص طبيعتنا الآيلة إلى زوال كما لو كانت لصاً مذنباً فوجيء متلبساً بارتكاب جريمته».

ولم تتضافر أية جهود حتى الآن من أجل الكشف عنها أو رسمها رسماً وافياً. وليست لدينا حتى الآن المصطلحات المناسبة لمناقشتها. وعند وصف عملياتها ونتائجها، تضطر اللغة العادية لاستخدام مصطلحات مثل النشوة، والإلهام، وساحرة، ونعوت أخرى مثل سماوية فاتنة وقدسية في حين أن المحاولات الأولى للوصول إلى مصطلحات علمية مثل الكبت، والتسامي،

والنهي أو النوازع، والأنا العليا Super Ego لا تعالج سوى حواشيه.

ومن وجهة النظر الدينية على وجه التحديد، فقد يعرف اتجاه التطور المرغوب فيه على أنه إضفاء القداسة على الوجود. ولكن حتى يصل هذا إلى مدلول فعال، يجب أن نصوغ تعريفاً جديداً للقداسة متحرراً من سائر الأفكار المقترنة بكائنات خارجية فوق الطبيعة.

والدين في يومنا الراهن مسجون في إطار من الأفكار التي تتضمن الإيمان بوجود إله، ومضطر إلى العمل في لا حقائق عالم ثنائي. وفي إطار المذهب الإنساني الوحدوي يكتسب الدين نظرة جديدة وحرية جديدة. وبمعونة نظرتنا الجديدة، تتوفر للدين الفرصة في الهرب من المأزق المنطوي على الإيمان بإله ومن لعب دوره المناسب في العالم الحقيقي للوجود الوحدوي.

ويعود بي هذا إلى حيث بدأت ـ إلى نظرتنا الجديدة والثورية إلى الحقيقة. وهي نظرة تنبؤية مثلها في ذلك مثل سائر الرؤى الحقة. وهذه النظرة التي تمكننا من فهم وضع الحياة الراهن في ضوء ماضيه غير العادي لا تساعدنا على استجلاء مستقبل لا يقل غرابة عن الماضي فحسب بل تقوم بإدخال الغرض المرسوم في مجرى هذا المستقبل.

وفي ضوء هذه النظرة إلى استكمال الحياة وخصوبتها على أنهما هدف الوجود العارم الذي يمكن التوصل إليه عن طريق تحقيق الإمكانيات الكامنة للحياة. وهكذا نرى أن تطوير قدرات الإنسان الهائلة الممكنة التحقيق يوفر الباعث الأساسي للعمل الجماعي ـ وهو الباعث الوحيد الذي يمكن لكل الناس وكل الأمم أن تتفق عليه، كما أنه الأساس الوحيد لتخطي الأيديولوجيات المتطاحنة وتجاوزها. وتجعل هذه النظرة في الإمكان التئام الصدع بين الدين والعلم والفن عن طريق حشد قدرات الإنسان الدينية والعلمية والفنية في مشروع مشترك جديد، وهي تحدد جدول أعمال يناقش فيه العالم ذلك المشروع، كما تقترح الوسائل العلمية التي تستخدم في إدارته.

وهذه النظرة تبيّن الحاجة الماسة إلى المسح والبحث في شتى ميادين التطور الإنساني. ويشمل هذا تقدم ما يمكن أن أسميه بالتكنولوجيا النفسية ـ الإجتماعية بما فيها إنتاج الأدوات والآلات الأيديولوجية مثل المفاهيم والمعتقدات التي تحفظ التجربة بطريقة أفضل. ونحن بحاجة أيضاً إلى تطوير أكلوجيا جديدة، أكلوجيا العملية الإنسانية والتطورية. ويعني هذا استحداث نمط جديد لعلاقتنا بعضنا بعضاً، وببقية بيئتنا بما فيها البيئة الذهنية التي نقوم بخلقها والسكن فيها.

ويجب على الأيكولوجيا النفسية ـ الإجتماعية أن تهدف إلى توازن سليم بين القيم المختلفة، وبين الإستمرار والتغير، وبين العملية التطورية التي نضطلع بمسؤولية توجيهها وبين الموارد التي

يجب علينا أن نعمل بمقتضاها. وتنقسم تلك الموارد إلى نوعين: نوع مادي وكمي يوفر سبيل الحياة والمنفعة، ونوع نفسي وكيفي يوفر الإستمتاع والإستكمال ـ ويتمثل النوع الأول في أشياء مثل الطعام والطاقة والمناجم والمنشئات الصناعية من ناحية كما يتمثل النوع الآخر في الوحدة والإنفراد وجمال المناظر الطبيعية والبحر والمغامرة الجبلية، والإحساس بالعجب والإهتمام بالحياة العنيفة العارمة من ناحية أخرى. ويجب على الأيكولوجيا الإنسانية المرسومة أن توازن بين هذين النوعين من الموارد وأن توفق بينهما كلما أمكن ذلك.

ما هو مكان الفرد في كل هذا؟ يبدو عند النظرة الأولى إن الإنسان الفرد ضئيل وزائل وغير ذي بال، ولا نصيب له من الأهمية في خطة الإنسانية الهائلة ككل. ولكن الفرد يتمتع في المذهب الإنساني التطوري، على خلاف بعض الأيديولوجيات الأخرى، بمكانة عالية. وبغض النظر عن الوظيفة العملية التي يقوم بأدائها في المجتمع وفي خطته الجماعية فهو يستطيع أن يستكمل المصير البشري من طريق تحقيق أكبر لإمكانياته الشخصية. والشخصية القوية الخصبة هي الإضافة الوحيدة والمدهشة التي يضيفها الفرد إلى العملية النفسية ـ الإجتماعية.

وقد اقترب سانتيانا قرباً شديداً من فكرة المذهب الإنساني الرئيسية في كلمات تتصف بالحجى وتتسم بالسناء حين قال: «هناك عالم واحد فقط هو العالم الطبيعي. وهناك حقيقة واحدة بصدده. ولكن في هذا العالم حياة روحية لا تتطلع إلى عالم آخر، ولكنها تتطلع إلى الجمال والكمال اللذين يوحي بهما هذا العالم ويقترب منهما ويفوته تحقيقهما».

وإذا كنا نأمل في تحقيق الجمال والكمال الكامنين بطريقة أكثر اكتمالاً، فسيتعين علينا أن نستفيد من كل الموارد الموجودة ـ لا موارد العالم الخارجي فحسب بل تلك الموارد الداخلية في طبيعتنا ـ موارد العجب الذكاء والحرية الخلاقة والحب والخيال والإيمان. والعقيدة الأساسية للمذهب الإنساني هي أن الوجود يمكن إصلاحه، وأنه يمكن بشكل متزايد تحقيق إمكانيات هائلة لم يسبر غورها حتى الآن، وأن استكمالاً أكبر يمكن أن يحل محل الخيبة والإحباط. وهذه العقيدة قائمة بصورة راسخة على المعرفة. ويمكن أن تصبح بدورها الأساس الراسخ للعمل.

لقد حان الوقت لإنهاء هذه المقدمة باختصار. إن زيادة المعرفة تفضي إلى نظم فكرية جديدة ـ إلي تنظيمات جديدة في الفكر والشعور والمعتقدات والنظم الفكرية، بهذا المعنى توفر الإطار الذي يسند المجتمعات والثقافات الإنسانية، وتحدد إلى مدى كبير سياستها ومجراها. وخلال التاريخ الإنساني (التطور الإنساني الإجتماعي) نجد أن تبني كل نوع جديد من النظم الفكرية قد أنشأ نوعاً جديداً من المجتمعات، وخطوة جديدة في التطور النفسي ـ الإجتماعي. وزيادة

المعرفة في هذه اللحظة تدفعنا نحو نوع جديد من الأنظمة الفكرية يغاير ما سبقه من النظم. وقد أسميت هذا النوع بالمذهب الإنساني التطوري. وهذا المركز دقيق لأننا نحتاج إلى توجيه هذا النوع من النظم الفكرية لمنع التطور النفسي ـ الإجتماعي من أن يتسبب في هزيمة نفسه بنفسه، أو حتى أن يدمر نفسه بنفسه.

والجهد المباشر المطلوب هو جهد فكري وخيالي ـ ومفاده فهم هذا الكشف الجديد الناجم عن نمو المعارف. والمذهب الإنساني إنتشاري. ويجب أن نعلم ما يعنيه، ثم نقوم بالترويج لأفكار المذهب الإنساني، وأخيراً ننفثها كلما سنحت لنا الفرصة في الشؤون العملية حتى تكون بمثابة إطار مرشد للسياحة والعمل.

المصادر

Henri de Lubac. **The Drama of Atheism,** Sheed & Ward, London, 1949.
Patrick Gardiner. **Schopenhauer.** Penguin Books, 1963.
Walter Kaufmann. **Nietzsche,** Princeton Univ. Press, New Jersey, 1974.
Man and Spirit: **The Speculative Philosophers,** (The World's Great Thinkers Series), 1954.
Finngeir Hiorth. **Introduction to Atheism,** Indian Secular Society, 1995.
Does God Exist: The Debate between Theists and Atheists, Prometheus Books, New York, 1993.
Will Durant. **The story of Philosophy,** Garden City, New York, 1943.
David Berman. **A Histoty of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell,** Croom Helm, London, 1942.
Bertrand Russell. **Why I Am Not a Christian,** Unwin Books, London, 1975.
Julian Huxley. **Religion Without Revelation,** Max Parrish, London, 1957.
Howard R. Burkle. **The Non-Existence of God, Herder and Herder,** New York, 1969.
Philip Thordy. **Sartre,** Studio Vista, London, 1972.
Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers, London, & New York, 1991.